

المعرفة

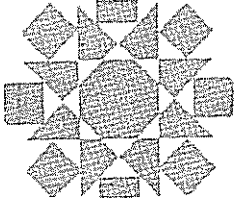
مجلة ثقافية شهرية

تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية

السنة الثامنة والعشرون العددان ٣١٨ - ٣١٩ كانون الثاني «يناير» شباط «فبراير» ١٩٩٠



- * عصر النهضة العربيّة - عدّد خاص
- * الأسس والخلفيات الاجتماعيّة والفكريّة
- * نهضة الفنون والآداب
- * استفتاء حول النهضة العربيّة - شهادات



المعرفة

مجلة ثقافية شهرية
تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية

رئيس التحرير:

محمد عمران

السكرتير الفني:

زهير احمد

الطوطم:

عبد الزاهر القصباني

هيئة الإشراف:

انطون مقدسي

د. عدنان درويش

د. حسام الخطيب

د. الياس نجمة

سهيح عيسى

المعرفة

مجلة ثقافية شهرية

الاشتراك السنوي

- في الجمهورية العربية السورية :
٦٣ ليرة سورية
- خارج الجمهورية العربية السورية :
ما يعادل ٦٣ ليرة سورية . مضافا اليها
أجر البريد (العادي أو الجوي) حسب
رغبة المشترك
- الاشتراك السنوي : يرسل حوالة بريدية
أو شيكا أو يدفع نقدا الى محاسب مجلة
المعرفة جادة الروضة - دمشق .
يتلقى المشترك كل سنة كتابا هدية من
وزارة الثقافة

المراسلات

باسم رئاسة التحرير - جادة الروضة
دمشق الجمهورية العربية السورية

ثمن العدد

- ٨٠٠ قرش سوري
- ٥٤٠ فلس اردني
- ٦٠٠ فلس عراقي
- ٦٠٠ فلس كويتي
- ١٢٠ قرش سوداني
- ١٢٠ قرش ليبي
- ١٦ دينار جزائري
- ١٥ درهم مغربي
- ٩٥٠ مليم تونسي
- ٦ ريال سعودي
- ٧ ريال قطري
- ٧ درهم «أبو ظبي»
- ٧ دنانير «بحراني»

تويه

- ترتيب مواد العدد يخضع لاعتبارات
فنية ، ولا علاقة له بقيمة المادة أو
الكتاب .
- المواد التي تصل الى المجلة لا تعاد الى
اصحابها سواء نشرت أم لم تنشر .

ملاحظة

ترجو « المعرفة » من السادة
الكتاب أن يرسلوا موضوعاتهم
منسوخة على الآلة الكاتبة ،
تسهيلا للعمل .
المعرفة

في هذا العدد

٤		❁ هذا العدد
		❁ الأسس والخلفيات الاجتماعية والفكرية
٧	د. عبد الله حنا	❁ النهضة العربية بين العوامل الذاتية والتأثيرات الخارجية
٢٢	سلامة كيله	❁ عصر النهضة وضع الايديولوجية التقليدية
٤٥	برهان الدين دلو	❁ الاتجاه الديني في عصر النهضة « جمال الدين الافغاني »
		❁ نهضة الفنون والآداب
٨٩	د. فيصل دراج	❁ النقد الادبي الجديد من التمرد الى الهزيمة
١١١	د. نديم مصلا	❁ المسرح في عصر النهضة ثلاث رواد - ثلاث تجارب
١٢٣	د. خليل موسى	❁ المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الاولى الرواية في عصر النهضة
١٥١	محمد كامل الخطيب	❁ حول السلطة الثقافية
١٧٢	خالد محي الدين البرادعي	❁ ملامح الابداع في عصر النهضة
		❁ استفتاء حول النهضة العربية
٢١١		❁ د. قسطنطين زريق
٢٢٩		❁ نجيب محفوظ
٢٣٦		❁ د. سالم يفوت
٢٤٢		❁ د. د. معن زيادة
		❁ شهادات
٢٥٣	حنا مينه	❁ عصر النهضة روائيا
٢٧١	غالب هلسا	❁ بؤس العقل النهضوي
	البرت حوراني	❁ الفكر العربي في العصر البرابي
٢٨٩	ترجمة : فاضل جتكر	

في هذا العدد

قضايا النهضة العربية

تثار في الوطن العربي ، ومنذ مدة طويلة ، أحداث وحوارات كثيرة تأخذ في كل مرحلة اسما مميزا ، لكنها ، كلها ، تعبر عن قضية واحدة ، وربما مشكلة واحدة ، مشكلة متجددة وما تزال مستمرة ، فتسميات : الإصلاح والنهضة ، القديم والجديد ، الشرق والغرب ، أزمة التطور الحضاري ، التغير الاجتماعي ، مشروعات المستقبل العربية البديلة ، وكل ما يشبه هذه العناوين ، أو يؤدي معناها ، إنما هي أسماء متعددة لقضية واحدة متجددة هي قضية النهضة العربية في آفاقها وتطوراتها ، في سيرورتها وتعقد مراحلها .

يبدو الأمر أشبه بمأساة ، وربما مهزلة ، فإنه لما يشير الاسي ، مثلما يشير الاستغراب واحساس العيث ، أن يظل مجتمع ذو ماضٍ تاريخي عريق ومجيد ، ذو ثقافة إنسانية كانت لها مكانتها ومشاركتها في الثقافة والحضارة الإنسانية ، حائرا ومترددا أمام سؤال مصري ، سؤال يتوقف المستقبل ، وربما الوجود ، على طريقة الإجابة عليه ، ذلك أن سؤال النهضة في الوطن العربي إنما هو سؤال المستقبل تحديدا .

يحاول هذا العدد الخاص من مجلة المعرفة عن « قضايا النهضة العربية » تقديم موشور أو رؤية متعددة الجوانب عن قضايا النهضة العربية وافكارها ومستحدثاتها ، وأنا كانت العادة قد درجت ، غالبا ، في الصحافة العربية على تقديم الجانب الفكري لهذا العصر ، فإن هذا العدد يحاول

ان يقدم هذا العصر كظاهرة اجتماعية - ثقافية شاملة ،
اي أنه يحاول ان يقدم عصر النهضة العربية من مختلف
جوانبه وابعاده الاجتماعية والفكرية والادبية والفنية ، فهذا
العصر لم يكن مجرد اتجاه فكري محدد ، بمقدار ما كان
تحركا اجتماعيا - حضاريا شمل كل جوانب المجتمع والثقافة،
من تركيب المجتمع الى شكل اللباس ، الى الاجناس الادبية
الجديدة ، الى الافكار انه عصر متغير موارء ، فيه ماتت افكار
وآراء وطبقات واجناس ادبية ، وفي المقابل ، ولدت افكار
وآراء وطبقات وفنون جديدة ، وكل ذلك على ايقاع التصادم
العنيف بين ثقافتين : ثقافة « غربية » - اوروبية متجددة
وملتبسة بفكرها التنويري والتحريري وسلوكها الفازي
والاستعماري ، وثقافة اخرى ، « شرقية » ذات ماض عريق
مجيد وحاضر بائس ومتخلف ، ثقافة تحتاج لتغيير نفسها
بمقدار ما يجعلها وضعها الضعيف عرضة لاطماع الفازي
الاستعماري وخطر الاندثار ما لم تتغير وتتجدد وتشارك في
الحضارة الانسانية الشاملة ، فقد ذهب دور الحضارات
المفردة واتى دور الحضارة الانسانية الشاملة .

نامل ان يكون هذا العدد الخاص عن « قضايا النهضة
العربية » مساهمة في السؤال الذي يجري على امتداد الوطن
العربي حول هذا العصر وقضاياها ، فقد اصبح شبه مؤكد :
على طريقة الاجابة على هذا السؤال يتوقف المستقبل العربي ،
وربما الوجود العربي ذاته .

اخرا نشكر الكتاب الذين لبوا دعوتنا وشاركونا التفكير
والكتابة في هذا العدد .

« المعرفة »



الأسس والخلفيات
الاجتماعية والفكرية

النهضة العربية
بين

العوامل الذاتية
والتأثيرات الخارجية

د. عبدالله حنا

عصر النهضة

وضع الايديولوجية التقليدية

سلافته كيله

الاتجاه الديني

في عصر النهضة

جمال الدين الأفغاني

برهان الدين دلو

النهضة العربيّة

بين

العوامل الذاتيّة

والتأثيرات الخارجيّة

د . عبدالله حنّا

١ - العوامل المؤثرة في النهضة

كانت أوروبا القارة السبّاقة الى شق طريق النهضة أمام العالم . فقد شهد عدد من أقطار أوروبا الغربية والوسطى مرحلة من التطور الثقافي والايديولوجي اتسم بالنهوض والتطوير في ميادين العلوم والفن والادب . وقد عبرت حركة النهضة عن رغبة التجار وحرفيي المدن في التغيير والتحرر من النظام الاقطاعي، وعكست بداية ولادة الطبقة البورجوازية الثورية في ذلك الحين وذات المطامح الانسانية . هذه النهضة ، التي بلغ أوجها في القرن السادس عشر ، ودخلت في صراع مرير مع القوى المحافظة الاقطاعية وحلفائها امست لها السيادة مع انتصار العلاقات الرأسمالية المناهضة للاقطاعية وجمودها وتخلفها .

بدأت النهضة تدق أبواب المجتمعات العربية في القرن التاسع عشر وبخاصة في النصف الثاني من ذلك القرن ومستهل القرن العشرين .

العوامل الرئيسية المؤثرة في ولادة المشروع النهضةي العربي ثلاثة وهي :

١ - **التأثيرات الخارجية** ، والمقصود هنا الأثر الأوروبي الرأسمالي، الذي مرّ بمرحلتين :

- مرحلة الرأسمالية الناشئة (في عهدها الثوري) المناهضة للاقطاعية والفاشية الى الليبرالية والعقلانية والعلمانية

- مرحلة الرأسمالية الاحتكارية (الامبريالية) مستعبدة الشعوب ، التي وصفها المفكر العربي اللبناني سليم خياطة في كتابه « حميات في الغرب » الصادر في بيروت عام ١٩٣٣ ، بأنها « نظام زوجات بحالة الشيوع » .

وثمة آراء كثيرة تبالغ في دور العامل الخارجي في النهضة العربية متجاهلة أيضا ان هذا العامل حمل في طياته عوامل ايجابية اسهمت في التطور وعوامل سلبية عمقت التخلف ورسخته .

٢ - **التأثيرات التراثية** ، المتعددة الالوان والاشكال ، ذات الجوانب الثورية التحريضية المضيئة والمساعدة على الانطلاق والنهضة ، والجوانب المحافظة السكونية المرسخة للتخلف والركود .

٣ - **العوامل الاقتصادية الاجتماعية** ذات التأثير الحاسم إما في السير بالمشروع النهضةي نحو اهدافه المنشودة او تحجيمه ومحاصرته في جزر مهددة بأمواج الجهل والبربرية او في واحات تعصف بها رمال التخلف والتصحر والانفلاق .

ان التأكيد على العامل الاقتصادي - الاجتماعي لا ينفي تأثير العوامل الأخرى التراثية والخارجية ، كما انه لا يهمل العلاقة الدياكتيكية بين العوامل الخرجية والداخلية .

ان كثيرا من المؤرخين والباحثين يفتلون أو يقللون من أهمية العامل الاقتصادي - الاجتماعي ، الذي يحتل في الواقع مكان الصدارة في فرز القوى الاجتماعية ذات المصلحة في التطور والنهوض أو السكون والتخلف . ولهذا فمن الضروري القاء الضوء على هذا العامل والكشف عن التأثيرات الداخلية المؤدية الى التخلف ، اذ جرت العادة بالقاء تبعه التخلف على كواهل العوامل الخارجية فقط والتنصل من المسؤولية الداخلية وتبرئة ساحة العوامل الذاتية ، التي لا حول لها ولا قوة في التخلف حسب رأيهم ...

٢ - شكل ملكية الارض والنهضة

لماذا وصلت أوروبا الى النهضة ولم يستطع أجدادنا تحقيق الا القليل من اهدافها ؟؟ ..

لماذا استطاعت أوروبا الانتقال من الاقطاعية ونظام الحراف اليدوي الى الرأسمالية والثورة الصناعية وبقينا نرسف في اغلال العلاقات الاقطاعية أو شبه الاقطاعية وقيودهما الايديولوجية والنفسية ؟؟ ..

هل مردد ذلك الى عوامل داخلية ام خارجية ام الى الاثنين معا ؟؟ ..

في رأينا ان سبب ذلك يعود بالدرجة الاولى الى شكل العلاقات الاقطاعية الشرقية ، التي عرقلت تطور القوى المنتجة وابتقت التجار والحرفيين - نواة التطور البورجوازي فيما مضى - اسرى القيود الاقطاعية . ثم جاء العامل الخارجي فزاد الطين بلة ورسخ تلك القيود من جهة ، ولكنه أسهم في الوقت نفسه في تصديعها وشق الطريق أمام النهضة العربية .

بعبارة ثانية ان سر التخلف يكمن في شكل الملكية الزراعية للارض، التي كانت مقسمة الى ثلاثة اصناف رئيسية : اراضي الدولة الامرية ، اراضي الاوقاف ، اراضي الملكيات الخاصة وهي ضئيلة المساحة ، بالمقارنة مع الشكلين السابقين .

قبل منتصف القرن التاسع عشر، عرفت أراضي الدولة « الميري » ثلاثة مراحل من الاستثمار القطاعي هي (١) :

— مرحلة الأقطاعات العسكرية (التيمار والزعامات) .

— مرحلة نظام الالتزام ، الذي أدى الى تكوّن فئة اجتماعية اغتنت من وراء جمع الضرائب وقامت بالاستيلاء على أراضي « الميري » وتحويلها الى « وقف ذري » أي الى ملكية خاصة ، محمية من المصادرة باسم الشرع .

— نظام « المالكانة » ، وفيه لم يعد الملتزم ملتزماً مدة محددة من الزمن ، بل أمسى ملتزماً مدى الحياة . أي ان أسلوب « المالكانة » اقترب كثيراً من نظام الملكية الشخصية ، بما في ذلك حق إرث المالكانة .

ويمكننا أن نعتبر نظام « المالكانة » مرحلة انتقال من علاقات اقطاعية (تيمار والالتزام) لم تتطور فيها معالم الأسر الاقطاعية في المدن ، الى علاقات اقطاعية بشكل جديد كرسها حركة الإصلاح وقوانينها في منتصف القرن التاسع عشر والمعروفة باسم « التنظيمات » .

فقد استجابت التنظيمات في الدولة العثمانية الى الحاجة لتطوير الأوضاع أمام الاستثمار الرأسمالي وواقع كل قيد يعرقل زحف العلاقات الرأسمالية وفرص التجارة والاستثمار أمام الرساميل الأجنبية (٢) .

ولكن نسبة القوى الاجتماعية في القرن التاسع عشر ووضع السلطة في الدولة العثمانية ، لم يكونا يسمحان بالانتقال من العلاقات الاقطاعية الى العلاقات الرأسمالية ، أو على الأقل ، الى علاقات تسود فيها الملكية الصغيرة في الريف ، وبخاصة في أراضي « الميري » (٣) .

ولم تؤد الإصلاحات العثمانية ذات الطبيعة البورجوازية الليبرالية في منتصف القرن التاسع عشر ، الى الانتقال من نمط الانتاج القطاعي الشرقي ، الى نمط لانتاج رأسمالي معين . بل ان التغيير جرى على صورة الانتقال من احد نماذج العلاقات الاقطاعية العثمانية (التيمار ،

الالتزام ، المالكاتة ، الى شكل جديد لتلك الاقطاعية العثمانية ، يتناسب مع الضغوط العالمية في عصر انتقال البشرية من الاقطاعية الى الرأسمالية . وقد عبر ذلك داخليا عن مستوى تطور القوى المنتجة المتمثلة في ضعف التطور الرأسمالي وتخلف القوى المنتجة .

وبموجب قانون الاراضي العثماني لعام ١٨٥٨ (٤) ، وكذلك القوانين الصادرة في مصر (لائحة الاطيان الاولى ١٨٤٦ والثانية ١٨٥٤ واللائحة السورية ١٨٥٨) (٥) سارت الامور باتجاه تقليص اراضي « الميري » التابعة للدولة لحساب اراضي « الملك » ، التي تجمعت في ايدي فئة قليلة من الخاصة من اصحاب النفوذ العسكري والديني والوظيفي البيروقراطي والتجاري .

ومن يتابع عملية تسجيل الاراضي الزراعية بعد صدور قانون الطابو عام ١٨٦١ يقف بوضوح على ان التسجيل لم يتم لمصلحة الفلاحين المدعمين والفقراء والمتوسطين ، بل تم لمصلحة اغنياء الريف ، ووجهائه من جهة ، واثرياء المدينة وزعمائها وكبار الموظفين والضباط ممن سماهم مؤرخ الشام ، محمد كرد علي ب : « ارباب الوجاهة » (٦) . ويسترعي الانتباه ان السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) سجل باسمه اراضي واسعة جدا في بلاد الشام والعراق عرفت بأراضي « الجفتلك » السلطاني أو الاراضي « السنية » (٧) . كما فعل الشيء نفسه محمد علي في مصر ، الذي منح لنفسه ولأفراد أسرته مساحات واسعة من المعمور عرفت بالجفتلك منذ عام ١٨٠٩ (٨) .

٣ - صيرورات التغيير

أدى التملك الجديد للأرض ، في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، أي في عهد النهضة العربية ، الى حدوث خلل في نسبة التوازنات الاجتماعية والسياسية والأسرية ، وخلق قوى جديدة صعدت في السلم الاجتماعي من الفئات الوسطى ، مع ترسخ اقدم الأسر القديمة

ذات النفوذ العسكري والديني والعشائري ، أو التي كانت من أصحاب « المالكانة » .

ان تحقق الملكية الفردية الكبيرة والمتوسطة للأرض عبر مسيرة استمرت أكثر من نصف قرن ، وتكوّن طبقة اقطاعية مستقرة تعيش في المدن ، واقامة النظام الاستعماري أو نصف الاستعماري وتوسع الرأسمالية أطلق عدداً من صيرورات التغيير الاجتماعي ، التي أسهمت في تفتت البنى التقليدية وافرزت فئات اجتماعية جديدة . وصيرورات التغيير هذه تجلت بما يلي :

— انتشار الاقتصاد النقدي بدرجات متفاوتة ، وتراجع الاقتصاد الطبيعي ونمو المبادلات التجارية ودخول الرأسمالية الميدان ، مع ما رافق ذلك من تكوّن فئات اجتماعية جديدة فرضتها حاجة السوق والمبادلات وظهور العمل المأجور .

— الانتقال من ملكية الدولة للأرض الى الملكية الخاصة الكبيرة والمتوسطة ، مما أدى الى ظهور ملاك الأرض والفلاحين المحاصنين .

— الهجرة المحدودة من الريف الى المدينة وما تبعها من آثار .

— اندفاع البدو نحو العمورة طلباً للكأوالاستقرار أو هرباً من جفاف البادية أو من ضغوط العشائر الاقوى ، مما أدى الى توترات وصدامات بين الفلاحين والبدو .

— التوسع العمراني ونمو المدن التجارية والحرفية وبداية ظهور الاشكال الحديثة للمدن .

— التصنيع ، الذي جاء في بعض أوجهه ، نتيجة انفراس الرأسمالية من الخارج من جهة ، وبفعل التطورات الاقتصادية الاجتماعية الداخلية من جهة أخرى .

— التحركات الفلاحية ، التي اشتملت في المنطقة وبخاصة في جبل لبنان (٩) ، والتي كان لها دور في قيام النهضة . وفي مصر أيضا اتخذت حركة الفلاحين في صيف ١٨٨٢ بعدا اجتماعيا واضحا واتسمت بالعنف حين هاجم الفلاحون بعض اراضي كبار الملاك وقسموها فيما بينهم وزرعوها ، مما اخاف كبار الملاك ، الذين تحالفوا مع الخديوي والبريطانيين (١٠) . ولا بد ان نشر هنا الى « عامية » جبل العرب عام ١٨٨٨ ، التي ادت الى طرد مشايخ الجبل في القرن الجنوبي . فعادوا برفقة الجيش العثماني ، الذي اعاد لهم جزءا من الارض (١١) .

— الصدمات الاجتماعية في المدن ومن أبرزها « قومة حلب » عام ١٨٥٢ (١٢) وفتنة دمشق عام ١٨٦٠ (١٣) ، اللتين اتخذتا شكلا دينيا ظاهريا ومحتوى اجتماعيا معيناً .

— بداية نمو الوعي القومي ، الذي تراوح في مراحلها الاولى ولم يدخل اعماق المجتمعات العربية بسبب ضعف القوى البورجوازية حاملة لواء هذا الوعي وبقائه البنى الفوقية للعلاقات ما قبل الرأسمالية مثل الطائفية والمذهبية والعائلية والقبلية والعشائرية والمناطقية . . . الخ .

٤ — تعايش الاقطاعية مع التطور الرأسمالية التسم بالهشاشة :

عموما كانت حركة النهضة العربية تعبيرا عن ظهور « الطبقة الوسطى » ذات التفكير البورجوازي ودلالة على « التكون الفكري للحركة المناهضة للاقطاعية وايدولوجيتها . وقد تصدت حركة النهضة العربية وبخاصة حركة التنوير الديني للطرق الصوفية بصفتها رديفا للعلاقات الاقطاعية وثمره من ثمارها ونادت بالاصلاح ذي المحتوى البورجوازي (١٤) .

ولكن المشروع النهضوي العربي اصطدم منذ قيامه بواقعتين بارزتين :

— الواقعة الاولى تجلت في بطء وتيرة تطور العلاقات الجديدة الرأسمالية المتميزة بالهشاشة وهيمنة العلاقات الاقطاعية ، التي رسخت اقدامها بشكل جديد .

— الواقعة الثانية تكمن في التزام نمو العلاقات الرأسمالية داخليا مع الفزوا الاستعماري ، الذي دمر عملية التطور الرأسمالي ذاتيا .

ومعنى ذلك ان تراجع المشروع النهضوي العربي لم يكن ظاهرة معزولة عن الواقع بل تمت بسبب ذلك الواقع المتسم بضعف وهزال القوى الطبقية الثورية الراجبة في التفسير والانتقال من المجتمع الاقطاعي (أو ما قبله) الى مجتمع رأسمالي ، أو على الأقل مجتمع يقوم فيه العقل بدور ما في الحياة .

ان احد عوامل الفشل النسبي للمشروع النهضوي العربي يعود الى ان ذلك المشروع تزامن مع صعود طبقتين اجتماعيتين (الاقطاعية والبورجوازية) تشابكتا مع بعضهما وسارتا في خط مواز وكان التناقض بينهما ضعيفا يعكس ما جرى في عصر النهضة الأوروبية حيث كانت النهضة ثمرة لصعود البورجوازية وانحدار الاقطاعية .

فالبورجوازيات العربية الناشئة التابعة للسوق الرأسمالية العالمية عملت على تملك الارض والتحمت بكبار الملاك وامست جزءا من تلك الطبقة .

وطبقة ملاك الارض الاقطاعية ، التي تكونت وتبلورت بعد صدور قانون الاراضي العثماني والقوانين المماثلة في مصر ، سعت لد الجسور الى المشاريع الرأسمالية أو شبه الرأسمالية . وكانت تقيم في المدن بعيدا عن « أرضها » ولها — بعد الاستعمار — الكلمة النافذة في البلاد .

ان تكون طبقة « اقطاعية — بورجوازية أو متبرجرة » هو أحد ملامح عصر صياغة المشروع النهضوي العربي ، الذي لاقى الفشل ، أو على الأقل الاحباط بسبب هذه الصياغة .

أما « الطبقة الوسطى » ، التي كانت أيضا في طريق التكون ورفعت
 عموما ، علم النهضة ، فان دورها حتى الربع الأول من القرن العشرين
 كان هزيبا وعلاقة بعض اقسامها بملك الارض واحترام « قدسية »
 الملكية الاقطاعية كانت واضحة . وهذا مما اضعف أيضا المشروع
 النهضوي العربي .

وتبقى جماهير الفلاحين في الريف وشرائح الحرفيين في المدن ، التي
 لم يكن لها حول ولا طول وهي مستثمرة مستعبدة مذعورة مستسلمة ،
 على الرغم من عدد من الهبات الاجتماعية في الريف والمدينة .

٥ - قصور رجال النهضة عن كسب العامة :

كانت العامة - من الحرفيين والفلاحين - منتظمة في الطرق الصوفية،
 التي احتضنتها - في عصر النهضة العربية - الرجعية (السلطان عبد
 الحميد وغيره) . واستخدمتها لمقاومة منطلقات المشروع النهضوي العربي
 المتمثلة بالعلمانية والليبرالية والمقلانية وحقوق المواطنة والاعتماد على
 العلم والانطلاق ... الخ .

ولهذا لا يمكن فهم سبب فشل المشروع النهضوي العربي دون معرفة
 الاجواء الروحية السائدة والاعتقاد الذي نشره الموالون للسلطان عبد
 الحميد بان النهضة العربية معادية للدين الاسلامي . ولهذا لم تدخل
 افكار النهضة قلوب العامة واجبرت على التقوقع والدفاع في حصون غير
 محمية . وليس ادل على ذلك مما كتبه أحد رجال النهضة في دمشق
 الدكتور صلاح الدين القاسمي في جريدة « المقتبس » اللدمشقية عام
 ١٩١٢ تحت عنوان « العلم والعامة » ، كتب القاسمي :

« ... العامي لا مذهب له ، وانما مذهبه قول مفتيه - في الضغط
 الفكري على العلماء (أي رجال النهضة - المؤلف) واضطرار هؤلاء لاتخاذ
 التقية شعارا في اغلب الاحايين . ولكم مرة كتم العالم ما يجول بخاطره
 من الحقائق العلمية وشرذ الآخرون الى بلاد نائية » ...

وفي دمشق مثلاً اتهم رجال التنوير بالوهابية (١٥) تارة وبالماسونية (١٦) أحيانا أخرى . والوهابية من جهة والماسونية من جهة أخرى كانتا ملاذاً فكرياً للمثقفين البورجوازيين في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين .

ومعروفة في دمشق حادثة هجوم العامة في الجامع الأموي بدمشق على الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي وقف خطيباً في الجامع الأموي بعد الإطاحة بالسلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨ وأخذ يشرح الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بمنظار التجديد الإسلامي كما دعا الناس للرجوع إلى سيرة الصحابة ، واتباع أقوال الرسول والعمل بها . وإذا بالشيخ صالح الشريف التونسي يحذر من الوهابية ومن هذا الشيخ الذي يحرم زيارة قبور الأولياء والصالحين ، ويمنع التوسل بهم ولا يعتقد بكراماتهم وحفرهم منه . ولولا أن حمى الشيخ رشيد رضا عدد من الشبان المتورين لكانت العامة فتكت به . (١٧) .

وقبل هذه الحادثة بثمان سنوات كان عبد الرحمن الكواكبي قد ألح ما أسماه بالمسليات ، « فالفقراء يشعرون بالامهم ولكمهم يجهلون أسبابها . وقد يعيدونها إلى السعد أو الحظ أو الطالع أو القدر . والعوام تسيء فهم ما ورد في التوراة والإنجيل والقرآن حول الخضوع للحكام خلفاء الله في الأرض » (١٨) .

إن الطرق الصوفية التي اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية في بعض الأزمان والبلدان تحولت في عصر النهضة إلى أداة في يد القوى الرجعية لمقاومة التقدم والانعقاد ، وبدأ ذلك واضحاً بصورة جلية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) ، الذي سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى في طبيعة هؤلاء أبو الهدى الصيادي الرفاعي ، الذي تولى في البدء نقابة الإشراف في حلب ثم قصد « دار الخلافة » أي استنبول ، حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأمسى شيخ مشايخ

الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين . فعبد الحميد أغدق على أبي الهدي الاموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدي وصفه بأنه « الخليفة المعظم ظل الله في العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الفراء ، وناشر الوية الطريقة السمحاء خادم الحرمين الشريفين امام المشرقين والمغربين . . . » (١٩) .

ومعروف ان عبد الحميد رعى الاتجاه الرجعي المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة ، ووصل الامر الى حد اصدار ارادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الفيرة ، بمنع تمثيل الروايات في دمشق ، مما اضطر رائد المسرح السوري ابا خليل القباني الى مفادرة دمشق والاتجاه الى مصر (٢٠) .

ولا بد لفهم العلاقة بين الايديولوجية الصوفية وايديولوجية عصر النهضة بشقيها (التجديد الديني والعلماني الليبرالي) من دراسة معمقة لنظام الطوائف الحرفية من جهة والتغيرات التجارية داخل العائلات الثرية ، التي يمكن تصنيفها الى ثلاثة اصناف :

— الاسر المرتبطة بالمؤسسات الدينية .

— الاسر ذات الجذور الانكشارية المحلية او المتهنة للاعمال شبيه العسكرية (الاغوات) .

— الاسر التجارية العريقة او الحديثة العهد بالتجارة .

ويلاحظ في بلاد الشام ان حركة النهضة العربية ، ومن ضمنها حركة التجديد والتنوير الاسلامي ، نمت وترعرعت ، بالدرجة الاولى ، في صفوف ابناء الاسر التجارية المتعاملة عموما مع المنتجات المحلية . وهذه « الطبقة التجارية » كانت حتى الحرب العالمية الاولى ضعيفة ووزنها الاقتصادي ليس راجحا .

وفي تلك الاجواء ظهرت حركة التجديد الاسلامي — وكذلك حركة النهضة العربية — متأثرة بهشاشة التطور الرأسمالي وتبعيته للغرب

ويثقل العلاقات ما قبل الرأسمالية وايدولوجيتها الجامدة المعادية للتطور والتقدم . وقد أربك هذا الوضع دعاة التجديد وجعلهم يتيهون بين الاصاله والحداثة ويتخبطون في دروب وعرة . ولم يكن وضعهم يسمح لهم بالتفريق بين الرأسمالية الشابّة الثورية المناهضة للامبريالية والمناذية بالتححر وبين الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية ، المندفمة لاستثمار خيرات البلدان الاخرى واخضاعها لسلطانها . لقد أدى عدم قيام ثورة صناعية وتقنية حديثة في الشرق الى ضعف حركة التجديد الاسلامي - وكذلك النهضة العربية - وعجزها عن اقتحام مشكلات العصر والوصول الى حلول لها . ولم تستطع حركة النهضة الاستناد الى طبقة جديدة ناهضة - كما جرى في أوروبا بالنسبة لعصر النهضة - ولهذا نلاحظ التراجع في المواقف ، واحيانا التراجع في مواقف بعض اعلام النهضة سواء بالنسبة للموقف الجذري من الاستعمار ، أو بالنسبة لمهادنة لبنية الفوقية للعلاقات ما قبل الرأسمالية .

٦ - التيار العلماني الليبرالي بين مصر وبلاد الشام :

يلاحظ ان عددا من المشايخ المتنورين في مدن بلاد الشام تركوا طريقة اجدادهم الصوفية وسلكوا طريق الكتاب والسنة . ولا نعلم المؤثرات ، التي دفعتهم الى سلوك هذا السبيل . هل هو التأثير الوهابي ، أم والتأثر بالغرب أم هو طريق خاص اختطوه لانفسهم ؟

أتى في طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائري ، الذي كانت له الريادة في حركة التنوير الدمشقية ، وتخرج من حلقاته عدد من قادة الحركة الوطنية العربية في الربع الاول من القرن العشرين . وقد سمي الجزائري الى التوفيق بين الدين والعلم والعمران (٢١) .

ولا بد من التأكيد هنا على التيار المستنير ، الذي مثله في بلاد الشام الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وعبد الرحمن الكواكبي في حلب تقدمه

تيار تجديدي انتشر في اوساط المثقفين المسيحيين ، وبخاصة في طب ، وكان متأثرا بالغرب بصورة اقوى . وقد دعا هذا التيار الى حكم ديمقراطي يتساوى فيه الجميع ويمطي لكل حسب كفاءته وجهده (لا حسب دينه) ، ويفصل فيه الدين عن السياسة ، ويقوم على العلم الحديث (٢٢) نادي انصار هذا التيار بالقومية العربية ، التي انتقلت في مستهل القرن العشرين الى الاوساط المسلمة المثقفة المستنيرة . واتى في طليعة هؤلاء تلاميذ الشيخ طاهر الجزائري ، الذين دعوا الى التسامح والى الوحدة القومية وسار بعضهم في طريق الدعوة الى العلمانية .

ونلاحظ ان عددا من رجال الدين المتنورين مثل الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وغيره - شكلوا جسر الانتقال من حركة التنوير الديني الى الحركة القومية العربية ، التي تعددت درجاتها ابتداء من المزج بين الدين والقومية ، وانتهاء بالدعوة الى قومية علمانية بكل معنى الكلمة .

كما ان التيار العلماني الليبرالي اختلف مظهره في مصر عنه في بلاد الشام . ففي مصر الازاحة تحت نير الاحتلال الاستعماري البريطاني منذ عام ١٨٨٢ اتخذ هذا التيار مظهرا وطنيا مصريا مناهضا للاستعمار البريطاني ، ولم يكن يرى في الدولة العثمانية عدوا مباشرا ، بل ان بعض اجنحة هذا التيار سعت تكتيكا للاستفادة من افكار الجامعة الاسلامية او الجامعة العثمانية لتسعر النضال ضد الاحتلال البريطاني . اما في بلاد الشام وبلاد الرافدين الخاضعين مباشرة للاحتلال العثماني الاقطاعي ، فان التيار الليبرالي كان تيارا قوميا عربيا مناهضا بالدرجة الاولى للاحتلال العثماني ، الذي حكم باسم الجامعة الاسلامية .

ومن هنا يمكن فهم احد الاسباب التاريخية لانتشار التيار الاسلامي في مصر وازدهار التيار القومي العربي في بلاد الشام والرافدين ●

هوامش :

- (١) راجع : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد السادس ص ٣١ وما يليها . . رافق عبد الكريم : بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني الى حملة نابليون بونابرت ١٦١٥ - ١٧٩٨ ، دمشق ١٩٦٧ ، ص ٤٦
- (٢) لوتكسي : « تاريخ الاقطار العربية الحديثة » موسكو ١٩٧١ ، ص ٦٨ .
- (٣) حول أراضي المري : انظر : سعيدوني ناصر الدين : « النظرة في أراضي المري ببلاد الشام أثناء العهد العثماني » ، في : « المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام » الجزء الاول ، دمشق ١٩٨٧ ، ص ٣٥٧ - ٤٠٣ .
- (٤) انظر النص الكامل لقانون الاراضي العثماني في « الدستور » المجلد الاول ترجمة عن اللغة التركية الى العربية نوفل أفندي نعمة نوفل ، بيروت ١٣٠١ . ص ١٤٠-١٦١ .
- (٥) حول القوانين الزراعية في مصر انظر : بركات علي « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ - ١٩١٤ وانثره على الحركة السياسية » ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧١ وما يليها
- (٦) كرد محمد علي : « خطط الشام » ج ٤ دمشق ١٩٢٦ ، ص ٢٠٤ .
- (٧) راجع : مجلة « المشرق » بيروت العدد ١٩٣٢/٧ ، ص ٤٤٤ عباس عبد الهادي : « الاصلاح الزراعي في سورية » دمشق ١٩٦٢ ، ص ٤٦ . . مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق المجلد ٩ (١٩٢٩) ص ٨٥ . . زكريا احمد وصفي « ذكرياتي عن وادي الفرات عام ١٩١٦ ، دير الزور ١٩٦٨ ص ٤ .
- (٨) بركات . . . ص ٦٠ .
- (٩) راجع كتاب : ضاهر مسعود : « الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاتمي » ، بيروت ١٩٨٨ .
- (١٠) بركات . . . ص ١٢٠ .
- (١١) راجع : العودات هيثم : « انتفاضة العامية الفلاحية في جبل العرب ، دمشق ١٩٧٦ . . حنا عبد الله « القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سورية ولبنان » (١٨٢٠ - ١٩٢٠) القسم الاول بيروت ١٩٧٥ ، ص ١٧٥ - ١٨٣ . .
- (١٢) راجع الغزي : « نير الذهب في تاريخ حلب » ج ٢ ، حلب ، ص ٣٦٤ وما يليها . . « وفاق تاريخية عن حلب » ج ٢ ، ص ٧٢ .

(١٣) حول فتنة دمشق راجع : حنا عبد الله : « حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » نموذج لحياة المدن في ظل الاقطاعية الشرقية » ، دمشق بيروت ١٩٨٥ ، ص ٢٢٥ - ٢٧٨ .

(١٤) المصدر السابق ، فصل حركة التنوير ص ٨٢ - ٩٢ .

(١٥) اتسمت الوهابية ، التي اعلنت الحرب على البدع والنفوس القبلية والتجزئة . بميسم ايجابي هائل له عدد من متنوري مدن بلاد الشام في اواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين .

(١٦) لم يكن الجمهور العربي المثقف ينظر الى الماسونية - قبل الحرب العالمية الثانية وبخاصة قبل قيام الدولة الصهيونية في فلسطين - نظرة الريبة او العدا . فالماسونية كانت تعني بالنسبة لاثنية المثقفين التحرر والانعتاق من نير العلاقات الاقطاعية ، التي ناصبتها الماسونية العدا ردا من الزمن . وكان كما ذكر مؤرخ الشام كردعلي - معظم الوجاهة واعلام الثقافة والسياسة والادب اعضاء في المحافل الماسونية . ولا بد من التفريق في الحكم على الماسونية بين الماضي والحاضر ومعروف ان الماسونية نشأت في اوروبا في خضم الصراع بين الاقطاعيين المتخلفة والبورجوازية الناهضة . وقد نجحت في المشرق في كسب ود الاوساط البورجوازية بمختلف فساتها . وقد دخلت الماسونية دمشق عام ١٨٦٤

(١٧) هذه رواية شاهد العيان فخري البارودي في مذكراته الصادرة في دمشق ١٩٥١ ، ج ١ ، ص ٥٨ . كما ايد الرواية الحصني محمد اديب : « منتخبات التواريخ لدمشق » ج ٢ دمشق ١٩٢٧ ، ص ٧٨ .

(١٨) الكواكبي عبد الرحمن : « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » مصر ١٩٢١ ص ١١ (١٩) كتاب العناية الربانية في ملخص الطريقة الدفاعية « تأليف الامام شيخ الطريقة ، ومعدن السلوك والحقيقة الجامع بين الرياستين ، السالك على سنن جده سيد الكونين « اصطنبول ١٣٠١ ، ص ٥ وراجع ايضا : « كتاب الطريقة الرفاعية » تأليف الوارث النبوي ... السيد محمد ابو الهدى افندي ، ثم الرفاعي الصيادي مازال الشيخ سواد الجهل ببيض الايادي أمين » مصر ١٣٢٥ .

(٢٠) ادهم آل الجندبي .

(٢١) انظر حول الجزائري : الباني محمد سعيد : « تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر » مطبعة الحكومة العربية السورية ، دمشق ١٩٢٠ ، ص ٧٢ .

(٢٢) موسى منير : « الفكر العربي في العصر الحديث » بلا مكان وتاريخ الطبع ، ص ٢٢ .



عصر النهضة وضع الايديولوجية التقليدية

سلافة كيه

لا شك ان البحث في عصر النهضة العربي ، يعني البحث عن مسألة احتكاك العرب مع اوروبا الراسمالية هذه حقيقة لا يمكن ان نقفز عنها ، مهما كان الراي فيها ، والسبب هو ان بنية حديثة تكونت في اوروبا ، غدت هي المقياس في التقدم العالي . فالصناعة التي تقدمت في اوروبا ، واسست بنية اقتصادية اجتماعية جديدة ، اصبحت قادرة على هزيمة كل البنى السابقة لها (البنية الزراعية تحديدا) سواء في اوروبا او في العالم ، وكذلك الفكر المؤسس على ضوء هذا التطور الجديد ، اصبح حاجة لا مناص منها لمجتمعات تسعى الى التقدم . في هذا الوضع شكل التوسع الاوروبي نحو الشرق مرحلة جديدة ، بالنسبة للشرق ذاته ، ولهذا المسألة معنيان ، معنى سلبي حيث خضع الشرق للاستعمار الاوروبي ، ومعنى ايجابي . حيث « اكتشاف » عالما جديدا . يمكن من خلاله تحقيق التقدم .

وإذا كان « نمط » من الأيديولوجيا ، قد ساد ، في المرحلة السابقة للتوسع الاستعماري الأوروبي ، في الوطن العربي ، فقد أوجد هذا التوسع مفاعيل جديدة ، في البنية الاقتصادية الاجتماعية ، وكذلك في البنية الأيديولوجية ، لقد أيقظت « صدمة الغرب » جسدا « ميتا » ، بإدخالها آليات اقتصادية جديدة ، من أجل تكييف البنية الاقتصادية الاجتماعية المتخلفة القائمة ، مع متطلبات الاقتصاد الرأسمالي الحديث . حيث أدخلت ، رويدا رويدا ، الاقتصاد السلمي ، إلى بنية كان الاقتصاد الطبيعي القائم على أساس المبادلة (بدل النقد) ، هو السمة الأساسية فيها . ولقد فعلت ذلك لأنها كانت بأمر الحاجة إلى المواد الأولية الزراعية (القطن ، الحرير ، ...) ، فجهدت من أجل توسيع زراعتها ، ومحولة أياها إلى سلع . في نفس الوقت الذي كانت فيه بحاجة إلى السوق المحلي من أجل استيعاب فيض السلع التي تنتجها مصانعها (١) . وإذا كانت تهدف من كل ذلك تمكين سيطرتها الاقتصادية ، من أجل ضمان استمرار تلبية حاجتها ، وهذا ما دفعها إلى استعمار الوطن العربي قطعة أثر قطعة ، وفي سنوات مختلفة ، فقد فتحت هذه العملية آفاق تطور حديث مستقل ، كما فتحت آفاق استيعاب فكر جديد ، نشأ في أوروبا كانهكاس للتطور الصناعي الذي شهدته . ولقد بدأ عصر النهضة آنذاك ، واتسم بالاحتكاك بين الأيديولوجيا القديمة السائدة ، والفكر الحديث الوافد من أوروبا .

ففي إطار الانفتاح على أوروبا الرأسمالية ، تحت وقع ضرباتها ، وفي إطار توسعها الاقتصادي ، تغلغل الفكر الغربي الحديث ، بمختلف اتجاهاته ودفعه واحدة (*) (الفكر الليبرالي - القومي العلماني - والفكر

(*) نشر إلى هذه المسألة لأن الفكر في أوروبا تطور بالتتابع (الفكر الليبرالي ، ثم الفكر الاشتراكي) ، ولأن هذه المسألة مفاعيل عندنا ، تظهر في رؤية الأيديولوجيا السائدة آنذاك لهذا الفكر ، حيث عملت على تضمين بعض المفاهيم - شكلا - فيها ، منها الاشتراكية ، بحيث اعتبر الأفغاني ، الذي إلهام الاشتراكية الأوروبية ، أن الإسلام هو الاشتراكية .

الاشتراكي) وأخذ يتحول إلى جزء مكون من البنية الفكرية في الوطن العربي ، لكن بالتدرج ، وبدرجات متفاوتة ، وأولا بالتداخل مع الفكر السائد ، أي بتحول المفاهيم والأفكار التقليدية المنتشرة في الوطن العربي ، إلى شكل تعبير عن المفاهيم والأفكار الحديثة (الشورى = الديمقراطية ، العدل والإنصاف = الحرية ...) (٢) . لهذا وجدنا الفترة الممتدة من الربع الأول للقرن التاسع عشر إلى نهايته ، أي منذ بدأ محمد علي باشا إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا ، هي السنوات التي أخذ الفكر الليبرالي ينتشر ، معبرا عن تجربة محمد علي باشا التي نزعته إلى تحقيق التقدم الرأسمالي ، فكن دون أن ينحصر انتشاره في مصر فقط ، بل شمل مناطق مختلفة من الوطن العربي (الطهطاوي) على مبارك ، خير الدين التونسي ، بطرس البستاني ، (١٠١٠) . ثم « ومنذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، أخذ الفكر الاشتراكي في الانتشار ، بمختلف تيارات الفكر الاشتراكي ، وخصوصا الاشتراكية الطوباوية (مدارس سان سيمون ، وروبرت أوبن ...) (٣) . وكان من مثقفي هذا الفكر شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد .

وفي هذه الفترة ، نشط الاطلاع على مصادر الفكر الغربي الحديث ، سواء من خلال الترجمة (٤) ، أو من خلال اللغة التركية التي كانت معروفة لدى العديد من المثقفين ، أو من خلال تعلم اللغات الأوروبية . وبالتالي كان ممكنا ، لدى فئات مثقفة استيعاب هذا الفكر وتمثله ، مما أدخل ثقافة جديدة ، مختلفة كل الاختلاف عن الثقافة السائدة . ولقد ساعد إنشاء المدارس الحديثة (الأهلية) التي تدرس العلوم الحديثة على اتساع الفئات ذات المعرفة بالفكر الحديث ، كما ساعد على بناء المؤسسة التي أخذت على عاتقها إعادة إنتاج المثقف الحديث ، وقيمة هذه المسألة تنبع من كون البنية التقليدية القديمة ، كانت تحصر الثقافة والفكر (وكذلك « العلوم الطبيعية » ، و « القانون » و « الدين ») في رجل الدين الذي كان يمثل « المثقف الشمولي » ، حيث كانت المدارس الدينية (الكتاتيب) هي المعنية بإعداد المثقف ، ورجل الدين ، والطبيب (الذي

يتعامل بالسحر) ، و القاضي ، والموظف في اطار مؤسسات الدولة (الزواج والطلاق ، وكثير غيرها . وحيث انحصر تدريسها في الدين و « العلوم » التي تمت له بصلة (الفقه ، علم الكلام ، اللغة العربية . . .) انحصر تعليمها بالقضايا الاولية ، التي ترتبط بمسائل المعاملات والفرائض لهذا فان ادخال المدارس الاهلية كان يدخل الفكر الحديث بمختلف فروعها (الفلسفة ، العلوم الطبيعية والرياضية ، الحقوق ، الاداب الاوروبية . . .) ، وبالتالي فقد أصبحت المدارس الحديثة هذه ، هني أداة نشر الفكر الحديث بشكل موسع بين قطاعات الشعب المختلفة .

الايدولوجيا السائدة

من المستوى « العامي » الى المستوى « العالم »

وإذا كانت الايدولوجيا السائدة (وهي الايدولوجيا المستمدة من الدين ، والقائمة على الشريعة وفق ما تبلورت منذ انهيار الدولة العربية الاسلامية ، واتخذت قسماتها مع الغزالي وابن تيمية ، وابن القيم الجوزية ، ثم مع انتشار مدارس الجبرية والقدرية والصوفية والدروشة . . .) أخذت على حين غفلة في البداية ، خصوصاً أنها كانت ايدولوجيا « علمية » نتيجة غياب التعليم في مجالات الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ، وبالتالي استطاع الفكر الليبرالي - في المرحلة الاولى - ان يتقدم معتمداً على تقدم واقعي أحدثته تجربة محمد علي باشا في مصر ، وجرت محاولته في مناطق أخرى (مصر ، تونس ، بلاد الشام) ، فقد دفعها التغلغل الرأسمالي الاوروبي ، وانتشار الفكر الحديث ، الى ان تنهض من جديد كايديولوجيا « عالمية » ، تعتمد العقل اساساً لها ، وابتكيت على المنطق والفلسفة ، بعدما كان الامام أبو حامد الغزالي قد سلبها العقل ، وشئت شمل الفلسفة ، لانها تقود الى الشك (٥) ، لقد نهضت مجلطة مع جمال الدين الافغاني ، تدافع عن مواقفها التي شعرت ان فكراً بدأ يراحمها ، وبعدم شعرت ان مستواها « العلمني »

عاجز عن أن يردّ السيل الدافق ، كما أنه يكرس بنية متخلفة ، ليس من الممكن الدفاع عنها أمام الزحف الاستعماري الأوروبي ، ولهذا قام الافغاني يدعو الى إعادة تأسيس مجد درس .

اذن يمكن القول أن مستوى « عالمياً » من هذه الايديولوجيا أخذ في التبلور ، كرد على ثلاثة مسائل ، يمكن اجمالها في :

١ - الغزو الاستعماري ، بأشكاله الثلاثة ، الاقتصادية والسياسية والمسكرية ، الذي كان لأمس الأساس الطبقي الذي تتكئ عليه تلك الايديولوجيا ، حينما أخذ يهز البنية الاقطاعية القديمة ، كما أخذ يسيطر على بعض المناطق في صيغة احتلال عسكري ، وكذلك في شكل ضغط على السلطة العثمانية .

٢ - الفكر الحديث ، بتعبيراته المختلفة ، الليبرالية ، القومية ، العلمانية (الدهرية حسب جمال الدين الافغاني) والاشتراكية . هذا الفكر الذي أصبح ، كما أوضحنا ، جزءاً مكوناً من البنية الفكرية ، والذي أصبح ، ذا تأثير وجلبية .

٣ - الشكل « العامي » للايديولوجيا الاسلامية ، كما تبلور في اطار السلطنة العثمانية ، الذي كان يؤكد على الآخرة دون الدنيا ، وعلى نبذ الفلسفة والعلم والسياسة ، كما تضمن القدرية والجبرية .

لقد سعت هذه الايديولوجية لان تتجاوز ذاتها أولاً ، لكي تكون قادرة على الرد ، على التحديات الجديدة(*) ، لهذا انتقلت من صيغتها التي كانت سائدة ، أي من صيغتها « العامية » ، الى صيغة فلسفية ، الى

(*) هذه هي الحالة منذ سبعينات القرن الماضي تحديداً ، حيث كانت أوروبا الراسمالية فولا ، لكنه مبهم ، ولقد افترض التطور التالي ، تركيز الهجوم على الخط الثاني فقط (الفكر الحديث) ، لكن مع عودة الى « الحرب » على كل الخطوط في بعض المراحل ، وهذا هو الاستثناء .

صفة ثقافية راقية ، من أجل أن تتصدى للاستعمار الاوروبي (دعوات جمال الدين الافغاني) وللفكر الحديث (الافغاني ، محمد عبده ، رشيد رضا) ، ومن أجل اعادة توحيد المسلمين ، او ايجاد الصيغ التي تسمح بتحقيق التضامن فيما بينهم من أجل الحفاظ على اوطانهم في وجه الغزو الاوروبي (٦) . لهذا وجدنا الافغاني ومحمد عبده يزيلان التحريم عن الفلسفة ، ويعملان على الاطلاع عليها وتدريسها ، ويهاجمان من يعمل على محاربتها (٧) ، وبالتالي على فتح باب الاجتهاد الديني من جديد .

لكن ، لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للايديولوجيا السائدة ، رغم أنهم معتبرون من مفكري عصر النهضة ؟

لا شك ان هؤلاء عرفوا بأنهم من مفكري عصر النهضة ، رغم اختلاف التقييم من كاتب الى آخر ، حيث يخرج البعض محمد عبده ، ويعلي من قيمة لافغاني (٨) ، ويفعل آخرون العكس فيزيدوا من قيمة محمد عبده (٩) ، لكن ما الذي يحدد هذه المسألة ؟ هل هو استخدام اللفاظ حديثة ؟ ام هو جوهر المنظومة الايديولوجية التي طرحها هؤلاء ؟ ولهذا اعتبروا ممن عمل على « عصرنة الاسلام » ، اي « برجزته » (١٠) ، ولقد اعتبر د. احمد نسيم برقواوي ، جمال الدين الافغاني مسلحا دينيا كلوثر (١١) ، وهو « ذو نزوع برجوازي بشكل عام » لانه ، مدافع عن الديمقراطية والعقلانية والعلم والدين المصلح (١٢) ، كما كان « احد اكثر المتحمسين لليبرالية الغربية البرجوازية » (١٣) . ولا شك ان هؤلاء تكلموا عن العلم وعن الديمقراطية ، وعن العقلانية ، لكن بأي معنى ؟ وفي اطار اية منظومة ايديولوجية ؟ يبدو ان منطقا شكليا يدفع لكي تؤخذ الكلمات ، بصفتها كلمات ، من أجل أن تحدد على ضوءها المنظومة الايديولوجية التي تستخدم فيها ، وهذا المنطق هو الذي يفرض الحديث بطريقة جازمة ، فلا شك ان الدفاع عن العلم - ولو كان دفاعا مطلقا من اساس ديني - لحظة ايجابية في تطور الوعي الديني الى اصلاح ديني . ومهما حاول المصلح الديني اقناعنا بأنه يصدر عن قيم الدين ذاتها ، فإنه لن ينجب تصديقا . فالدفاع عن العلم ، او اقامة توافق بينه وبين الدين

نزوع يفرضه واقع قاسر يتطلب تغيير في النظرة الى هذه المسألة .
وما اللبوس الديني الا قشرة خارجية فرضت نفسها على مثقف لا يستطيع
 ان يتحرر من انتمائه الديني كهوية ذات دلالة قومية . هوية تحتفظ
 بالتمايز تجاه الغرب كعدو قومي ، أي عدو للإسلام وللعرب بأن واحدة»
 (علامة التشديد مني - س) ، ولا يمكن فهم عملية التوافق هذه بين
 العلم والدين ، سوى أنها تراجع من الدين أمام العلم (١٤) .

ان أهمية تحديد الاطار الذي نهضت فيه الايدولوجيا هذه ، هو
 كونها كانت معنية بتحديد موقف من كل المسائل الفكرية التي جاء بها
 الفكر البرجوازي الحديث ، وبالتالي فهي لم تكن تسعى من أجل اعادة
 تأسيس ذاتها في صيغة « عالمية » فقط ، بل كانت معنية بالرد على كل
 هذه الافكار ، من خلال تشديد الهجوم ضدها (١٥) ، في نفس الوقت الذي
 يجري أفرانها من محتواها ومماثلتها بالمفاهيم الاسلامية . ولا شك أن
 المماثلة التي اجراها الافغاني لمفهوم الاشتراكية توضح هذه الاشكالية ،
 فهو يقول ان « .. الاشتراكية الغربية - ما أحدثها ، وأوجدتها الاحاسة
 الانتقام من جور الحكام ، والاحكام وعوامل الحسد في العمال من ارباب
 الشراء - **الدين انما اثروا من وراء كدهم وعملهم** ، وادخروا كنوزهم
 في الخزائن ، واستعملوا ثروتهم في السفه ، وبدلوها في السرف ،
 والتبذير ، والتترف - على مرأى من منتجها ، والفاعل العامل في
 استخراجها من بطون الارض ، ومن ترابها والخ ... » (التشديد مني
 - س) ، اذن لقد « افراط الغريبيون (الاغنياء) بنبد حقوق العمال ،
 والفقراء وراء ظهورهم ، فافراط العمال بمناهضة أهل الثروة ، وغاصبي
 حقوق الامة - بالمناصب ومسببات الحياة - فلا قاعدة دينية يرجع
 اليها ، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لصالح المجموع ، لذلك أصبح امرهم
 في الاشتراكية (فوضى) ولسوف ينعكس امرها » (١٦) . فالمشكلة اذن
 اخلاقية ، تكمن في الاكتناز والسفه والتترف والتبذير من جهة ، وفي
 الافراط في نبد حقوق العمال من جهة أخرى .

أما « الاشتراكية في الاسلام » ، فلها أركانها منها « فرض الزكاة
 في المال والركاز والانعام الخ » ، و« غنائم الحروب » ، والبحث على بذل
 الصدقات والاحسان ... (١٧) ، والقائمة على اساس « ان الثروة كانت

ولا تزال موجودة في الافراد ولكن حسن استعمالها ، وجعل نصيب
 للآخرين فيها يجعل الاشتراكية امرا مقبولا ، وصفة ممدوحه - « اذ
 لا انانية ولا إثرة ، ولا استطالة على الفقير (١٨) . بمعنى أن الاشتراكية ،
 هي ليست اشتراكية الغرب ، بل هي الاسلام ذاته ، انها النظام
 الاقتصادي الاسلامي الذي اجاء مع القرآن ، ووطبق في مرحلة الدولة
 العربية الاسلامية . هنا يتوضح فراغ المفهوم من محتواه ، ومن ثم
 لباسه المحتوي القديم ، ولقد تعامل الافغاني مع مسائل الديمقراطية
 والعلم بنفس الطريقة ، فهو ضد العلم الحديث الذي نشأ في أوروبا ،
 لانه يذهب « بالامة الاسلامية » الى الفناء والاضمحلال ، ويسميه « هنا
 الخيل الجديد » (١٩) .

ولا بد ان نشير الى ان رفاعة الطهطاوي اخذ بمبدأ المماثلة (٢٠) ،
 لكن الفرق واسع بين المحاولتين ، حيث عمل الطهطاوي على لباس
 المفاهيم الحديثة شكلا قديما ، مع الحفاظ على معناها الحديث ، أي
 انه استخدم الفاظا قديمة للدلالة على مفاهيم حديثة (٢١) ، بينما عمل
 الافغاني عكس ذلك ، حيث ابقى المفاهيم الحديثة ، شكلا ، واللباسها
 جوهرها قديما ، أي انه استخدم الفاظا حديثة للدلالة على مفاهيم قديمة .
 فالديمقراطية الحديثة - حسب الافغاني - هي الشورى كما كانت
 تمارس في اطلر الدولة العربية الاسلامية ، والاشتراكية هي نظام الفياء .
 بينما الشورى - حسب الطهطاوي - هي النظام الديمقراطي الحديث ،
 والعدل والانصاف هما الحرية الحديثة . ولا شك ان الفرق واضح في
 التطبيق ، حيث يسعى الافغاني من أجل العودة الى نظام الشورى القديم ،
 والى النظام الاقتصادي الاسلامي ، بينما سعى الطهطاوي من أجل انشاء
 مؤسسات حديثة ، هي في جوهرها مؤسسات النظام البرجوازي الحديث .

ان تغفل الفكر الاورابي الحديث بمختلف اتجاهاته ، قد فرض
 على الايديولوجيا القديمة ان تقاومه ، فاتبعت شكلين ، الاول : تمثل
 الهجوم على كل الافكار الحديثة ، وعلى كل المؤسسات التي تسهم
 - او يمكن ان تسهم - في نشرها (الصحف ، المدارس الحديثة ،

المثقفون) (٢٢) ، فالمدينة الحديثة تأتي بالحروب ، وبالتالي « فالراقي والمعلم ، والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو الا جهل محض ، واهمجية صرفة ، وغاية التوحش » ، لذا فانسان اليوم احط من انسان الجاهلية (٢٣) . **والثاني** : استخدام المفاهيم (ويمكن ان نقول التصيرات) الحديثة باعطائها معنى قديما (وهذا ما اشرنا اليه سابقا) . وبالتالي فان ورود تعبيرات حديثة في ايدولوجية هؤلاء ، لا تشير الى اعتناق مفاهيم حديثة ، بل يشير الى ان انتشار الفكر الحديث كان يفرض المعركة معها ، خصوصا « وان كثيرا من العامة فتنوا بأرائهم – مثقفون يدعون الى نبذ الاديان ، والذين اسماهم الافغاني الدهريين – وخدموا عن عقائدهم » (٢٤) .

اذن ، نعود الى التساؤل ذاته : لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للايدولوجيا السائدة ؟ يمكن ان نجيب ، لانهم طرحوا جوهر مواقفها ، وتبنوا نفس المنظومة الايدولوجية ، بمفاهيمها الفلسفية والاقتصادية والسياسية .

هنا نحن امام مسألة جديدة ، حيث ان ايدولوجيا محددة سادت في مرحلة من تاريخ تطور الوطن العربي ، وانهضت الفكر والثقافة ، واستت حضارة ، كانت مركز التطور العالمي . لكن انهيارا طال كل المجتمع ، فطالها ايضا ، لذا ذهب بريقها ، وتحولت الى صيغة « علمية » (غير عالمة) ، لكنها حافظت على جوهر ثوابتها . ولقد نهضت من جديد لكي تعيد تشكيل بنيتها العالمة ، لهذا تعود ليس الى السلف الصالح كممارسة دينية (كعبادة) ، بل الى الايدولوجيا الدينية كما تبلورت في إطار الدولة العربية الاسلامية . وبالتالي فقد عمل هؤلاء على اعادة المجد السابق ، من خلال العودة الى « القمة » التي وصلها في الماضي ، وهم بذلك يعملون على الغاء التدهور الذي حدث منذ انهيار الدولة العربية ، حيث ان التقهقر الذي يعيشه المسلمون « ليس من حقيقة دين الاسلام . . . بل من جهل المسلمين حقيقة الدين » (٢٥) ، ونتيجة طرح اصول الدين وبنائها ، و« حدوث بدع ليست منها في شيء » (٢٦) . وبالتالي فهم يعيدون النظام (المرابي) القروسطي ، ويعملون انطلاقا

من ذلك ، على الاجتهاد في تفسير القرآن ، من أجل استنباط ما يوافق حال المسلمين .

ونحن لا نلمس هنا الجانب الفلسفي المحض ، بل نشدد على التوجه الأيديولوجي للفلسفة . أي أننا نشدد على مفزى الافكار المطروحة ، بغض النظر عن قيمتها الفلسفية ، فلا شك ان مفكرين مثل جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده ... الخ ، مثلوا تقدما على صعيد الفكر ، وانتقلا من « الوعي العامي » الى « الوعي الفلسفي » . لهذا حاربوا كل البدع والخرافات ، وكل الاتجاهات التي تلفي العقل وتكرس الحدس (٢٧) لكن من الضروري التساؤل : ما قيمة هذا « الوعي الفلسفي » في سياق التطور العالمي ؟ انه ، ولا شك ، تقدم عن حالة كانت قائمة آنذ ، اتسمت بغياب الوعي الفلسفي ، وقامت على اساس التمسك بالجزئيات (علم الكلام ، اللغة ، الفقه ، المبادئ ...) ، لكن يحق لنا التساؤل عن طبيعة الفلسفة التي اعتنقها هؤلاء ؟ بمعنى **يحق لنا التساؤل عن طبيعة العقل الذي فكر به هؤلاء ؟** أي أننا نتساءل عن المنطق (بالمعنى الفلسفي*) الذي اتبعه هؤلاء ، من أجل اعادة تأسيس المفاهيم ؟

والذي يفرض طرح هذا التساؤل هو تبيان ان المسألة لا تقف عند حد استعارة مفهوم ، أو ذكر تعبير ، بل انها مسألة بنية ايديولوجية لها نظامها ، وآلية اعادة انتاجها . وحيث اعتمد التقدم الحديث تحقيق تجاوز للمنطق القديم (المنطق الارسطي) ، يسمح بانتاج مفاهيم تطابق التطور البرجوازي الحديث ، فقد أصبح التمسك بالمنطق القديم مجال اعادة انتاج المفاهيم القديمة ذاتها .

ان البداية التي بدأ منها هؤلاء ، هي وضع حد فاصل بين الفكر الحديث ، وبين الفكر القديم ، رغم اطلاعهم على الفكر الحديث ، ولهذا

(*) تقصد هنا بالضبط ، ما أصبح يسمى « النظام الايستي » ، أو المنهج ، أي طريقة العقل في التفكير ، الآليات التي يتبعها العقل في انتاجه المفاهيم والافكار والتصورات .

اصبح الفكر القديم هو زادهم (علم الكلام ، الفلسفة) . لقد عادوا الى المعتزلة ، (والى الاسماعيلية واخوان الصفا في حدود معينة) ، كما عادوا الى الفلاسفة (الكندي - الفارابي ، ابن سينا ، ابن رشد ، والغزالي) (*) .

وبالتالي فقد عادوا الى المنطق القديم (منطق ارسطو الذي اصبح آلة التفكير العربي) ، الذي اصبح آلة تفكيرهم . واذا أضفنا الى ذلك ، ان القرآن ظل المرجع ، فقد اصبح يعني الاجتهاد ، الاستنباط ، وفق هذا المنطق ، بما يناسب حال المسلمين ، لكنه كان يعيد تأسيس نفس المفاهيم القديمة ، مكيفة مع وضع مستجد ، كما كان يفعل الفقهاء في كل عصر .

لذا ، لا بد ان نشير الى انه في هذا الاطار فقط ، تأخذ مسميات مثل العقل ، الفكر ، العلم ، الدين ، الفلسفة ... الخ . معناها المحدد . ان معانيها محددة في اطار البنية الايدولوجية كلها ، وبالتالي فكلمة العلم حينما يستخدمها الافغاني او محمد عبده ، لا تعني المعنى الحديث للعلم ، لا تعني العلم الحديث (٢٨) . ان المنطق الشكلي وحده هو الذي يماثل بين معناها في اطار بنية الايدولوجيا القديمة ، ومعناها الحديث .

اذن ، لقد جرت العودة الى منطق ارسطو « عقل ارسطو » . لكن جرت هذه العودة في عصر ، اسقط هذا العقل ، واخذ يؤسس لـ « عقل » جديد ، عقل يواكب التطور العلمي (والتطور الصناعي) ... (٢٩)

وبالتالي فان ما قام به هؤلاء المفكرون ، ليس تكييف الاسلام مع العصر الرأسمالي - حسبما تحدث كثير من الكتاب - ، بل تأسيسه على الضد منه . هنا لا بد من توضيح خشية الالتباس ، حيث اننا نقصد بالعصر الرأسمالي ، ليس العلاقات الرأسمالية ، بل التطور الصناعي

(*) لا شك ان العودة الى كل هؤلاء ، لم تكن في مستوى واحد ، بل اختلفت عن

الذي كان أساس كل التطور الحديث . وتنبع قيمة هذا التوضيح ، ان الايديولوجيا القديمة هذه ، التي عبر عنها هؤلاء المفكرون في مرحلة ، سوف تقبل العلاقات الرأسمالية ، لكنها سوف تبقى معادية للصناعة ، وللغكر الحديث ، أي انها سوف تقبل بالقسم الاكثر طفيلية في العلاقات الرأسمالية . لقد عملوا من أجل اعادة تأسيس الدولة الاسلامية ، من خلال اعادة تأسيس الايديولوجيا القديمة ، مع رفض تام للاستفادة من التطور الحديث ، سوى في بعض الجوانب « التقنية » ، حيث انطلقت مسألة اعادة التأسيس هذه - وكما أشرنا سابقا - من مواجهة لكل البنية الحديثة التي جاء بها التطور الصناعي الاوروي .

لقد أدت العودة الى المنطق القديم ، الى تأسيس المنظومة الايديولوجية القديمة ، من ناحية اطارها العام ، لكن مع تحوير يناسب الواقع الجديد ، وكان هم هؤلاء توحيد الدين ، بإزالة الفروق بين الملل ، والنظر الى الايديولوجيا الاسلامية ، ليس باعتبارها مجموع ايديولوجيات متصارعة ، بل باعتبارها ايديولوجيا موحدة واحدة ، أي أنهم اسقطوا الفروق بين الفرق الدينية المختلفة (سنة - شيعة ، معتزلة - خوارج ، اسماعيليين . . .) التي هي بالاصل جزئية ، رغم انها قادت - في فترات سابقة - الى الحروب . وكان ذلك ضروريا بعد ما جرت العودة الى الايديولوجيا القديمة باعتبارها فلسفة .

اعادة انتاج الايديولوجيا القديمة :

يقول الامام محمد عبده عن الافغاني « أما مقصده السياسي فهو انهاض دولة اسلامية من ضعفها وتسيبها للقيام على شؤونها حتى تلحق الامة بالامم العزيزة ، والدولة بالدول القوية ، فيعود للاسلام شأنه والدين الحنيفي مجده ، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الاقطار المشرقية وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الاسلامية » (٢٠) .

سلطة الدين

ولعل في هذه الفقرة ملخص مشروع ، حيث أن الهدف الأساسي هو انهاض الدولة الإسلامية ، على أساس الدين الحنيف . هنا تكون الشريعة (أو يكون الدين) هو أساس الملك « إذ لا ريبة في أن الدين مطلقا هو سلك النظام الاجتماعي ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة » (٢١) . وحيث أن الدين هو « قوام الأمم وبه فلاحها » (٢٢) . ويقول « فالقرآن وتعاليمه ، ودين الإسلام ومن دان به ، والسيرة المحمدية ومن عمل واقتدى بها من الاصحاب لو أمكن للناس أن يعملوا بها ، لتوفرت لديهم السعادة وأنواع الخير ، ولخف عنهم كثير من الويل والشر » (٢٣) . لقد كانت هذه المسائل مفتاح تفسير الانحطاط الذي كان يعيشه المسلمون آنذاك ، أن سبب السقوط إذن ، هو اهمال ما كان سببا في النهوض السابق ، وهو « ترك حكمة الدين » (٢٤) .

إذن يكمن الحل في « العودة الى الدين » . لقد حدث الخلل نتيجة، طرح اصول الاسلام « ونبذها ظهريا وحدث بدع ليست منها في شيء، وعلاجها التاجح » إنما يكون برجعها الى قواعد دينها ، والاخذ بأحكامه على ما كان في بدايته » (٢٥) . أنها دعوة من أجل تأسيس دولة دينية ، تقوم على القرآن والشريعة ، ويحكمها حاكم يلتزم القرآن والشريعة ، أي أن الإسلام هو قانونها الأساسي ، حيث أن « الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق فقط ، وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى الى عالم أعلى - بل كما كانت كافلة لهذا - جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد ، وبيان الحقوق كليها وجزئها ، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات ، واقامة الحدود ، وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها الا من اشد الناس خضوعا لها - ولن ينالها بوراثة ، ولا امتياز في جنس ، أو قبيلة ، أو قوة بلدية ، أو ثروة مائبة - وإنما

ينالها بالوقوف عند احكام الشريعة ، والقدرة على تنفيذها ورضاء الامة . فيكون الوازع عند المسلمين في الحقيقة - شريعتهم المقدسة الالهية التي لا تميز بين جنس و جنس ... » ، أما الحاكم فما « رفته الى منصة الحكم الا خضوعه للشرع ، وعنايته بالمحافظة عليه » (٢٦) . وبالتالي فان سبب الانحلال الذي يشهده المسلمون هو تفكك العلماء ، وتفكك الملوك والسلاطين ، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة (٢٧) ، ف « انحطت رتبة الخلافة الى وظيفة الملك » (٢٨) .

واذا كان محمد عبده ، قد حاول نفي مسألة وجود سلطة دينية في الاسلام (٢٩) ، فانه يؤكد في نفس الوقت . يقول « فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » ، ثم يكمل « لكن الاسلام دين وشرع ، فقد وضع حدودا ، ورسم حقوقا » ويقول « فلا تكمل الحكمة من تشريع الاحكام الا اذا وجدت قوة لاقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق . وصون نظام الجماعة . وتلك القوة لا يجوز ان تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد ان تكون في واحد ، وهو السلطان او الخليفة » (٤٠) . هنا يبدو احتجاج الامام محمد عبده على فرح انطون شكليا ، لانه لا ينفى دينية السلطة ، بل يؤكد ، لانه حتى في أوروبا ، لم يعتبر الحاكم الها ، بل خليفة الله في الارض ، وصيغة الامام تؤكد هذه المسألة ، لان الخليفة يطبق الشريعة ، التي لم تكن في الاسلام وضعية ، بل كانت نصوصا مقدسة . والحاكم هو حاكم مدني ، حسب الامام (٤١) ، لكنه يطبق السنن الالهية ، والا وجبت ازاحته . انها سلطة الايديولوجيا الدينية ، أما الانسان (والحاكم) فمنفذ لها ، والا اتهم بالزندقة ، والخروج على اجماع الامة ، و... الخ . فلا سبيل لنهضة الامة سوى على الدين ، حسب ما يقول الامام (٤٢) .

الجامعة الاسلامية

يستتبع هذا الموقف ، موقفا آخر ، يقوم على اساس الدعوة لاعادة تأسيس الامبراطورية الاسلامية .

ان هدف الافغاني الجوهري هو « جمع دول الشرق تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى » (٤٣) ، انها دعوة من اجل الوحدة الاسلامية (٤٤) ، ومن اجل الرابطة الدينية (٤٥) . ولهذا اُسمي هذا التيار بتيار الجامعة الاسلامية ، التيار الذي دعا الى اعادة توحيد المسلمين في اطار السلطنة العثمانية ، على الضد من النزعات القومية الحديثة التي اخذت في الانتشار في الشرق . واذا كان اللامح القومي ، هو اللامح المعبر عن دخول العصر الحديث ، او الدخول في العصر الرأسمالي ، (لان تأسيس الدولة القومية هو من صنع البرجوازية بجدارة) - فقد حارب ممثلو هذا التيار الدعوات القومية ، ووصموا اصحابها بـ « المتفرنجين » (٤٦) .

يعتبر الافغاني افكارا مثل افكار محبة الوطن ، افكارا ساقطة (٤٧) ، لان اساس الجامعة ، هي الدين واللسان والتاريخ (٤٨) ، ويقول انه لا تتكون الدول ولا تسيطر الا بقوتين الاولي « قوة الجنس التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم ، ويكون فيه النفرة والعصبية والانتصار لجنسه » والثانية : « قوة الدين ، الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة ، وطلب الفلب بتلك القوة لمن خالفهم فيها » (٤٩) ، لكن « ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا في دينهم واعتقادهم » (٥٠) ، لهذا فالمسلمون « لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبية الاجناس ، وانما ينظرون الى جامعة الدين » (٥١) .

اذن ، يؤسس هؤلاء لسلطة الدين في حدود وجود الملة الاسلامية (او الامة الاسلامية حسب ما ترد في تعبيرات هؤلاء) . وفي اطار جملة المفاهيم السالفة - ما دام القرآن وما دامت الشريعة هما اساس هذه السلطة (النظام الاقتصادي الاسلامي ، كما اشرنا سابقا ، طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية ...) .

اليس كل ذلك اعادة انتاج للايديولوجيا القديمة ؟

وبالتالي يمكن تلخيص موقف تيار الجامعة الاسلامية ، بالسعي من اجل اعادة تأسيس الجامعة الاسلامية على اساس الدين ، وفق فهم

أرقى للدين والشريعة يتجاوز « العامي » الذي كان سائدا [وهنا لا بد من ملاحظة أن كل الدعوة إلى العقل والعلم والفلسفة جاءت كرد على هذا الفهم أولا] . ومن خلال إجراء إصلاح يتمثل في (١) مساواة العرب والترك ، (٢) نشر اللغة العربية كلفة رسمية (٣) ومن الدعوة أحيانا إلى قيادة العرب للإمبراطورية . في نفس الوقت الذي دعوا فيه إلى الاستفادة من تطور العلم (العلوم الطبيعية تحديدا) الذي تحقق في الغرب ، وضمن الحدود التي لا تضر بالأيديولوجيا السائدة .

أنه الحلم الذي سوف نراه ينهض بين الفينة والأخرى ، ونقصد حلم إعادة تأسيس « دولة الإسلام » .

الشرق - الغرب

والاستعمار

ناقشنا سابقا جوهر البنية الأيديولوجية التي ناضل من أجلها تيار الجامعة الإسلامية ، لكن لا بد أن نشير أن الشرق خلال الفترة التي نهض فيها الأفغاني يعلي صوت الإسلام ، كان يتعرض للفرز الخارجي ، وهو ما اعتبرناه أحد ثلاث مسائل دفعت إلى تبلور هذا التيار . لقد زحف الاستعمار الأوروبي ، نحو الشرق ، منذ قرن تقريبا ، وإذا كان محمد علي باشا حاول الإفلات من الاستعمار ، وسمى من أجل توحيد الشرق وتقدمه ، فقد هزم ، واتسعت المناطق المحتلة بعد ذلك . لكن الفرز كان أيضا غزوا اقتصاديا ، حيث توسع تغفل رؤوس الأموال الأوروبية المستثمرة في الوطن العربي ، ولعب دورا مهما في إعادة تكوين البنية الاقتصادية الاجتماعية ، حيث بدأ انه يهدم البنية القائمة ، يزيل الاقطاع السائد ، من أجل ادخال الرأسمالية ، وهذا ما أشعر الطبقة السائدة أن خطرا يدهامها .

لهذا كان الموقف من الاستعمار بارزا في كتابات هذا التيار ، ولكن لا بد من ملاحظة ثلاث لحظات رد فيها ممثلوا هذا التيار ، وفي فترات

متعاقبة على الاستعمار ، وهو رد كان أجش مجلجلا ضد الاستعمار مع الافغلي ، وتهادني سلبي لدى محمد عبده (والى حد معين مع رشيد رضا) ثم متحالفا معه لدى بعض الحركات الدينية التي نشأت نهاية العشرينات (الاخوان المسلمون) . وهذا ملاحظ من الاولويات التي يحددها كل من هؤلاء ، والخطر الرئيسي الذي يحدده .

لقد نهض جمال الدين الافغاني يعلي الصوت ضد الاستعمار ، واعتبر ان التصدي للاستعمار الاوروبي ، يفترض امتلاك القوة والعلم (العلم بحقيقة الدين كما يوضح هو نفسه) ، ولهذا صاغ تصوره ، اعادة تأسيس الايديولوجيا الاسلامية ، بما يسمح - على ضوءها - اعادة تأسيس الدولة الاسلامية ، بما يؤدي الى اعلاء شأن الاسلام ، واعادة المجد السالف . وهو هنا يلبس الصراع طابعا دينيا ، حيث يقول ان جوهر المسألة الشرقية ، هو « العراك الغربي الشرقي ، بدرع من الدين » ، ويعود للحروب الصليبية كشاهد ، ويتحدث عن الضغينة الدينية (٥٢) ، وان كان عاد في الفترة الاخيرة من حياته ، الى التخفيف من غلواء النص ، فاعتبر ان الشكل الديني للصراع ، ليس الشكل الوحيد له (٥٣) . انه يدعو الى النهوض نهضة الرجل الواحد ضد الاستعمار ، وشعاره الشرق للشرقيين (٥٤) . ويدعو الى مواجهة الغرب بيقظة وانتباه عمومي تحت راية الخليفة الاعظم (٥٥) . ولكان كتابات الافغاني كتبت من اجل هذا الغرض .

في اللحظة الثانية - وكانت متجاورة مع اللحظة الاولى - طرح الامام محمد عبده تكتيكا آخر ، لقد اعتبر ان اعادة تجديد الايديولوجيا هو الهدف الاساسي ، لانه اذا لم يع المسلمون دينهم فلا فائدة من التضال ضد الاستعمار ، وبالتالي لم يعتبر النضال ضد الاستعمار هدفا ، ولا اعتبر ان العمل السياسي ضروري ، بل انه اعتبر ان تجديد الايديولوجيا لا يتحقق الا بتجديد المؤسسات الدينية (أي اصلاح الجهاز الايديولوجي) ، باصلاح المدارس والمعاهد الدينية) . ومن هذا المنطلق تحالف مع اللورد كرومر حاكم مصر البريطاني (٥٦) ، وشدد الهجوم ضد الفكر

الحديث كله ، وطالب بريطانيا ان تساعده في ذلك (٧٥) ، وخاض معركة ضد الحركة الوطنية المصرية (مصطفى كامل ومحمد فريد) انطلاقا من عدم اولوية النضال ضد بريطانيا (٥٨) . . في رأيه .

وفي اللحظة الثالثة ، اصبحت المعركة الاساسية هي المعركة مع الاتجاهات الحديثة ، أي مع الفكر الليبرالي والقومي والاشتراكي ، (راشد رضا) ، لكن تطور الموقف اكثر الى حد التحالف التام مع الاستعمار ومع (حركة الاخوان المسلمين المتأسسة سنة ١٩٢٨) ضد حركة التقدم .

اذن ، لقد تحول الموقف من الاستعمار، من العداء التام الى الارتباط . واذا كنا نريد تفسير هذا التحول ، في موقف ممثلي تيار الجامعة الاسلامية (لكن مع ملاحظة ثبات الاهداف الاساسية ، أي الحكم الاسلامي والجامعة الاسلامية . . .) نقول ان هذه الايديولوجيا كمعبرة عن الطبقة السائدة آنئذ ، والمثلة لكبار ملاك الارض (الاقطاع) والتجار المرتبطين بهم ، ان هذه الايديولوجيا عبرت عن خشية هذه الطبقة ، لحظة اصطدامها بالغرب ، خشيتها من أن تسقط امام حركة توسعه الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، لهذا نهضت مجلجلة ضده ، وبعاقدة العزم على توحيد المسلمين لصد غزوه الاستعماري . لكن التوسع الاقتصادي الاوروبي كان يستوعب هذه الطبقة بالدات ، حيث تحولت اما الى وسيط تجاري للسلع الاوروبية ، او تحولت اراضيها الى وسيلة انتاج مواد اولية هامة بالنسبة لاوروبا . وفي هذا السياق جرى التحول في موقف المعبرين عن ايديولوجيا هذه الطبقة ، لقد ارتبطت الطبقة القديمة بالاستعمار ، وتحولت الى أدوات مطية له ، وكان على معبريها الايديولوجيين السير في نفس المسار .

لكن من الضروري الانتباه الى أن كل ذلك ، لا يلغي ان هنالك جوانب يمكن تسميتها ، رغم أن البنية الايديولوجية هذه قد غدت من مخلفات الماضي ، ولم تعد قادرة على مواكبة متطلبات الظروف الحديثة ، لقد

كانت جزءا من مجتمع انتهى ، وليس من الممكن عودته ، مهما تضخم الحلم ، وبدا حاجة في لحظة من اللحظات .

ويمكن تلخيص تلك الجوانب بمسالتين :

الاولى : العودة الى العقل . لقد عاد هؤلاء المفكرون الى « العقل الاسلامي » ، او الى جملة المفاهيم والافكار والمنظومات التي سادت في اطار الامبراطورية العربية الاسلامية . والى « لنظام المعرفي » الارسطي ، وكان ذلك يخلق فناء المنظومة من داخلها ، لان العودة الى العقل ، كانت تفتح آفاقا واسعة الى الانتقال الى منظومات أحدث ، ما دامت كانت ، تلك المنظومة ، هي مقدمة المنظومات الحديثة ، حيث جرى الانتقال من منطق ارسطو الى المنطق الحديث ، انطلاقا من التقدم العلمي الذي شهدته أوروبا . والانتقال من صيغة العلاقة بين الدين والفلسفة التي حددها ابن رشد ، الى العلمانية . لقد قربت العودة الى العقل المسافقين البنية الفكرية المتخلفة السائدة ، والفكر لاوروبي ، وسمحت بتحقيق هذه النقلة ، لدى فئات متسعة من المثقفين .

وهذه الاشكالية هي التي جعلت تيار الجامعة الاسلامية يعيش - في مرحلة - تناقضا بين الدعوة الى العقل ، وتحطيم العقل ، بين الفلاسفة والفرزالي . ودفعه - في مرحلة تالية - الى العودة الى محاربة العقل ، واتباع اسلوب « التلقين الفريزي » في الدعوة ، من أجل تكريس البنية الايديولوجية القديمة ، ضدا على العصر الحديث . واذا كان الافغاني ، ومحمد عبده يدعوان الى العقل ، فقد خفتت هذه الدعوة مع رشيد رضا ، وحركة الاخوان المسلمين . بمعنى ان التيارات الفكرية الحديثة هي التي اخذت تدعو الى العقل ، وتناضل من أجل العقلانية .

الثانية : تلك الدعوة التي اطلقها الافغاني للنضال ضد الاستعمار ، وهي القضية التي ظلت تؤرق العرب منذ ذلك الوقت . واذا كانت اقتصرت تلك الدعوة على الافغاني من جملة مثقفي هذا التيار ، فقد

حملها بعده أخصامه ، الذين اتعنقوا الفكر الحديث (الفكر البرجوازي في مرحلة ، والفكر الماركسي) ، في نفس الوقت الذي تخلى عنها أتباعه (محمد عبده ، رشيد رضا) . وربما دراسة طبيعة الصراع في مصر من الاحتلال الانجليزي منذ عام ١٨٨٢ ، يوضح هذه القضية ، حيث تحالف محمد عبده مع كرومر ، وحارب قادة الحركة الوطنية المصرية، الذين رفعوا شعار استقلال مصر ، بينما كان دعاة الفكر الليبرالي الاوروبي ، هم قادة النضال ضد الاستعمار الانجليزي(٦٠) .

وربما هذا الموقف هو الذي أبقى الافغاني ، بالنسبة لنا ، ثوريا ، رغم جهازه المفاهيمي ، وربما أيضا هو الذي جعلنا نقف عن جهازه المفاهيمي ، أو نحوره بالقدر الذي يخدم هذه الرؤية الساذجة .



الهوامش

- (١) حول التقليل الاقتصادي يمكن مراجعة :
 أ - شارل عيسوي « التاريخ الاقتصادي للشرق الاوسط وشمال افريقيا » دار الحدائق (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٥ .
 ب - ز. ي. هرشلاغ « مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الاوسط » دار الحقيقة (بيروت) ١٩٧٣ .
- (٢) حول هذه المسألة يمكن مراجعة : سلامة اكيلا « قيمة عصر النهضة في الفكر العربي الحديث » دراسات اشتراكية ، العدد الثقافي - الثالث ، الصفحات ٦٠ - ٧٢ .
- (٣) بهذا الخصوص يمكن مراجعة : د. محمد طلعت عيسى « أتباع سان سيمون ، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر » الدار القومية للطباعة والنشر (القاهرة) ١٩٥٧ .
- (٤) لفهم هذه المسألة يمكن القول مثلا ان كتاب الشرائع الذي ألفه مونسيكيو قد ترجم منذ نهاية القرن الماضي ، يمكن العودة الى :
 العالم العلامة الفيلسوف مونسيكيو الشهير « اصول النواميس والشرائع » ج ١ ، ترجمة يوسف آصاف ، طبعت بالمطبعة العمومية بمصر بشارع عبد العزيز سنة ١٨٩١ .

- (٥) انظر ، ابو حامد الفزالي « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقه » منشورات دار الحكمة (دمشق - بيروت) ١٩٨٦ (ص ١٠٠) و (ص ١١١) .
- (٦) حول دعوة الافغاني للوحدة الاسلامية ، يمكن مراجعة : محمد باشا المخزومي « خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني » دار الحقيقة (بيروت) ط ٢ ، ١٩٨٠ (ص ٢٦٨) و (ص ٢٧٠ - ٢٧١) .
- (٧) نفس المصدر ص ١٦٥ . وكذلك مقدة محمد عبده في : السيد جمال الدين الافغاني « الرد على الدهريين » دون دار نشر ودون تاريخ (ص ٢) .
- (٨) ان د. عبد الله العروي يميل الى اختيار الافغاني منبع كل تيارات الفكر الحديث ، والذي تحدث مذاهب عما عالجته الفكر العربي في فترات : عبد الله العروي « الايديولوجيا العربية المعاصرة » دار الحقيقة (بيروت) ط ٣ تشرين الثاني ١٩٧٩ . (ص ٤٠ - ٤١) .
- (٩) وهناك من يضحك من دور محمد عبده . انظر : د. عبد العظيم رمضان « الفكر الثوري في مصر ، قبل ثورة ٢٣ يوليو » مكتبة مدبولي ، ١٩٨١ (ص ٣١) . وربما كان د. احمد نسيم برفاوي يميل الى ذلك ، لانه يعتبر فكر محمد عبده برجوازي واضحاً ، بينما يشوب فكر الافغاني بعض التعقيد ، انظر د. احمد نسيم برفاوي « محاولة في قراءة عصر النهضة » دار الرواد (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٨ (ص ٤١) .
- (١٠) انظر : د. احمد نسيم برفاوي « محاولة في قراءة عصر النهضة » مصدر سبق ذكره (ص ٦١) .
- (١١) د. احمد نسيم برفاوي « محاولة ... » مصدر سبق ذكره (ص ٢١) .
- (١٢) نفس المصدر (ص ٤١) .
- (١٣) نفس المصدر (ص ٥٦) .
- (١٤) نفس المصدر (ص ٥٤) .
- (١٥) انظر : جمال الدين الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره (ص ٣ - ٤) وكذلك محمد باشا الخرومي « خاطرات .. » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٩ - ٣٠٠) .
- (١٦) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ١٧٨ - ١٧٩) .
- (١٧) نفس المصدر ص ١٨٢ و ص ١٨٣ و ص ١٨٩ .
- (١٨) نفس المصدر ص ١٨٠ .
- (١٩) نفس المصدر (ص ٣٠٦ - ٣٠٧) .
- (٢٠) رليف خوري « الفكر العربي الحديث » دار المكشوف (بيروت) ط ٢ آذار ١٩٧٣ .
- (ص ٩٢) و (ص ١١٥) .

- (٢١) انظر : سلامة كيلة « قيمة عصر النهضة » مصدر سبق ذكره (ص ٦٤ - ٦٥) .
- (٢٢) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٩ - ٣٠٠) و (ص ٢٠٤ - ٢٠٥)
- (٢٣) نفس المصدر (ص ١٣٩ - ١٤٠) .
- (٢٤) الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره ص ٢ من النص .
- (٢٥) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٠٤) .
- (٢٦) نفس المصدر ص ٣١٠ ، وانظر : ديوان النهضة « الامام محمد عبده » دار العلم للملايين (بيروت) ط ١ حزيران ١٩٨٣ (ص ٥٨ - ٧٢) .
- (٢٧) الخاطرات ص ٣٢٧ ، و « الامام محمد عبده » المصدر السابق (ص ٦٠) .
- (٢٨) والعلم يعني عند الافغاني علم الدين تحديدا ، انظر : « الخاطرات » (ص ١٤٢) و (٢١١) .
- (٢٩) حول تطور المنطق يمكن مراجعة :
- أ - الكسندر ماكوفسكي « علم المنطق » دار الفارابي (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٧ .
- ب - روبر بلانشي « المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل » المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت) دون طبعة ودون تاريخ .
- (٣٠) انظر رأي محمد عبده في مقفمة كتاب الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره (ص ١٥ - ١٦ من المقدمة) .
- (٣١) نفس المصدر (ص ٥) من المقدمة .
- (٣٢) نفس المصدر (ص ٦) .
- (٣٣) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ١٤٩) .
- (٣٤) نفس المصدر (ص ٢٣٩) . وكذلك جمال الدين الافغاني « الاعمال الكاملة » ج ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط ١ ، ١٩٨١ (ص ٢٨) .
- (٣٥) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٣١٠) .
- (٣٦) نفس المصدر (ص ٢٨٢ - ٢٤٨) .
- (٣٧) جمال الدين الافغاني « الاعمال الكاملة » ج ٢ مصدر سبق ذكره (ص ٦٤) ، وكذلك « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٦) . وتعني الرتبة العلمية حسب الافغاني « التفتة في الدين والاجهاد في اصوله وفروعه » (ص ٢٩٦) .
- (٣٨) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٦) .
- (٣٩) الامام الشيخ محمد عبده « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » دار العداينة (بيروت) ط ٢ ، ١٩٨٢ (ص ٧٩ - ٨٧) .
- (٤٠) نفس المصدر (ص ٨٢) .
- (٤١) نفس المصدر (ص ٨٤) .

- (٤٢) د. محمد عمارة « الامام محمد عبده . مجدد الاسلام » المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط ١ ، ١٩٨١ (ص ٥٢) .
- (٤٣) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ١٨) .
- (٤٤) نفس المصدر (ص ٢٨) و (ص ٢٣) . وكذلك « المخاطرات » (ص ٢٦٨) و (ص ٢٧٠) و (ص ٢٧١) .
- (٤٥) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ٤٥) ، و « المخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٣٦٣) .
- (٤٦) « المخاطرات » ص ٢٤٣ ، و ص ٢٥٤ و ص ٢٥٥ ، و ص ٢٤٦ . كذلك ، رشيد رضا « مختارات سياسية من مجلة - المنار - » دار الطليعة (بيروت) ط ١ كانون الثاني ١٩٨٠ . (ص ٧٠)
- (٤٧) « المخاطرات » (ص ٣٦١) .
- (٤٨) نفس المصدر ص ٢١١ و ص ٢١٢ و ص ٢١٥ .
- (٤٩) نفس المصدر (ص ٢٢٧) .
- (٥٠) نفس المصدر (ص ٣٦١) . وكذلك « الاعمال الكاملة » (ص ٢٦) و (ص ٢٥) .
- (٥١) « المخاطرات » (ص ٢٨٥) .
- (٥٢) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ٩) .
- (٥٣) « المخاطرات » (ص ٢١٠) .
- (٥٤) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ١٨) .
- (٥٥) نفس المصدر (ص ٢٢) .
- (٥٦) رشيد رضا « مختارات سياسية » مصدر سبق ذكره (ص ٧١) و (ص ٧٤) (ص ٨٩ - ٩٠) ، كذلك ، أحمد أمين « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » دارالكتاب العربي (بيروت) دون طبعة ، ودون تاريخ (ص ١٠٧) و (ص ٢١٠) .
- (٥٧) رشيد رضا « مختارات سياسية » المصدر السابق (ص ٧٠) و (ص ٧٤ - ٧٥) .
- (٥٨) أحمد أمين « زعماء الاصلاح » المصدر السابق (ص ١٠٧) و (ص ١٠٨) .
- (٥٩) د. محمد عمارة « عبد الرحمن الكواكبي ، شهيد الحرية ومجدد الاسلام » دارالوحدة (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٤ ، (ص ٧٠ - ٧١) .
- (٦٠) حول ذلك يمكن مراجعة :
- ١ - عبد الرحمن الرافعي « مصطفى كامل ، باعث النهضة الوطنية » كتاب الهلال العدد ٢٠ ، تصدر عن دار الهلال .
- ب - عبد الرحمن الرافعي « بطل الكفاح الشهيد محمد فريد » كتاب الهلال ، العدد ٧٠ ، تصدر عن دار الهلال .

الاتجاه الديني في عصر النهضة «جمال الدين الأفغاني»

برهان الدين دلو

دخلت الامبراطورية العثمانية مرحلة الضعف والتفكك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فقيام الامركزيات الاقطاعية في بعض ولاياتها العربية كان عاملا في تفتيت الوحدة التي رعاها الحكم العثماني باسم الدين . وسلطة الدولة اخذت تتقلص تدريجيا بانسلاخ اجزائها الاوربية وبعض اممتلكاتها العربية في افريقيا الشمالية وآسيا الصغرى .

والى امطلع القرن التاسع عشر ، ظلت البلدان العربية مفتقرة الى حياة اقتصادية متطورة تشد قطاعات الانتاج الى بعضها ، وتخلق بالتالي الكيان المادي الذي يحدد الوعي العام لدى جماهير الشعب .

وركود الحياة الاقتصادية في ظل علاقات الإنتاج الاقطاعي المتأخر استتبع ركودا في الحياة الفكرية على اختلاف مظاهرها . وزاد في هذا الركود اغراقا تلك العزلة الخائقة التي فرضتها الأحداث على جماهير الشعوب العربية ، فحبست عنها النور الخارجي . وبحجة محاربة كل ما هو أجنبي ، حارب الفكر المتطور القادم إلينا من الغرب ، وكثيرا ما اتخذت هذه المحاربة صفة دينية . ولما كان الأجنبي هو أوربا « الكافرة » بالنسبة للجماهير العربية المسلمة المؤمنة ، فقد توافقت الدعاية المضللة والجاهلة جميعها على تقديم الاستعمار في صورة الفازي الديني وليس الفازي الاقتصادي . وبيات الهم الأكبر للقيادات الجماهيرية على أنواعها محاربة الاستعمار باسم الدين .

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، تحوالت تركيا ومعها ممتلكاتها العربية إلى شبه مستعمرة للدول الإمبريالية الأوروبية : إنجلترا وفرنسا أولا ومن ثم إلى ألمانيا . وأدت مظالم السلطنة ومديونيتها إلى المصارف الأوروبية وفراغ خزيتها وعجز ميزانيتها إلى تواتر وضع الإمبراطورية العثمانية الداخلي والدولي . فعمت أرجاءها حركات تحرر وطني وقومي ، اشتدت بصورة خاصة في ولاياتها البلقانية .

وحتى ذلك التاريخ ، كانت مصالح العرب العثمانيين ونشاطاتهم السياسية ، على وجه العموم ، موزعة بين الحركات العامة المتصارعة داخل الإمبراطورية بشكل علني أولا ، ثم بشكل سري طوال عهد السلطان عبد الحميد الثاني . فمن جانب ، وقف السلطان يؤيده ليس من كانت مصالحهم تقضي بالابقاء على النظام القائم فحسب ، بل أيضا من كانوا يعتقدون أنه لا يمكن المحافظة على وحدة الإمبراطورية إلا بقوة السلطان وسيطرة العنصر الإسلامي ، وأنه لا يصون ما تبقى من وحدة الإسلام واستقلاله إلا بالإمبراطورية (١) .

لقد طرحت أفكار التوحيد الإسلامي كأسلوب لحل المشاكل السياسية والاجتماعية للإمبراطورية العثمانية بهدف بعث أسباب الحياة للحؤول دون انهيارها ، وتعزيز عرى التضامن بين شعوبها لمواجهة أطمال الدول الإمبريالية .

والذي كان يجمع بين دعاة التوحيد الاسلامي و وضعهم الانتماء الديني فوق اي انتماء ، والدعاية لافكار التفاف العالم الاسلامي حول راية الخليفة الاعظم ، وتعزيز سلطة الدولة السلطانية ، مقترقين في ذلك مع الاصلاحيين السياسيين (دعاة العثمينة) الذين وضعوا مسالة الحريات السياسية والمدنية ، والحربة الفردية ، والحد من سلطة السلطان في رأس الزاوية .

والراصد العلمي الموضوعي لنشأة الاتجاه الديني وتطوره في عصر النهضة وايدولوجيات الداعين له ومواقفهم العملية من القضايا السياسية والاجتماعية الرئيسية ، موضع الجدل والنقاش بين الرواد الاوائل ، يمكنه ان يصل الى استنتاجات متعارضة ، وذلك بحسب مضمون التوحيد الديني واسسه واهدافه . ففي نجد ، مثلا ، جرى تحت راية الدعوة الوهابية - التوحيدية الكفاح من اجل توحيد القبائل العربية ومركزة املاات نجد ودمج اراضي الجزيرة العربية بعد تحريرها من الحكم العثماني في وحدة كاملة . وسمى الوهابيون عقب توحيدهم الجزيرة العربية بريمتها تقريبا ، الى تحرير عرب سورية والعراق من النير التركي وتوحيدهم مع اخوانهم عرب الجزيرة في دولة واحدة ، ولم يعترف محمد بن عبد الوهاب ، مؤسس الوهابية ، بخلافة السلطان العثماني - الخليفة الكاذب في نظره . وهكذا فان ثورة محمد بن عبد الوهاب الدينية كانت في محتواها ثورة سياسية - اجتماعية ترمي الى توحيد العرب وتحريرهم من الحكم الاجنبي . وفي عام ١٨٨١ نشبت في السودان ، الذي كان جزءا من مصر منذ فتحه عام ١٨٢٠ في عهد محمد علي باشا ، ثورة عامة ضد النير الاوربي . وقاد هذه الثورة محمد احمد الذي اعلن انه المهدي المنتظر الذي سيملا الارض عدلا بعد ان ملئت جورا . ودعا المهدي اتباعه الى الجهاد الديني المقدس وسماهم بالانصار اسوة بالانصار من اهل يثرب - المدينة الذين اعتنقوا دعوة النبي محمد (ص) ونصروه . ووعد كل من يسقط شهيدا في المعركة بالسعادة الابدية . وتحت راية المهديين تمكن الثوار من تحرير السودان وقتل حاكمه (غوردون) ومن معه من الانجليز عام ١٨٨٥ م وتأسيس الدولة المهدي

المستقلة . وهكذا كانت ثورة المهدي الدينية من حيث الشكل سياسية - اجتماعية تحريرية من حيث المضمون . وفي القرن التاسع عشر ومطلع العشرين ، قاد النضال ضد الحكم التركي أولا ومن ثم ضد الاحتلال الايطالي ، الطريقة الدينية السنوسية(*) . وعلى حين سحبت دولة الخلافة العظمى قواتها واستدعت موظفيها من ليبيا بموجب صلح لوزان ١٩١٢ ، أعلن السنوسيون الجهاد المقدس ضد ايطاليا رغم الهوة الواسعة في توازن القوى بين الطرفين ، واضطر الايطاليون ، نتيجة لاستبسال الشعب في مقاومة الفزاة والتفافه حول القيادة السنوسية ، الى التراجع عن انحاء برقة الداخلية واكتفوا باحتلال المدن الساحلية . وهكذا أيضا ، استخدم السنوسيون الدين في توحيد القبائل وتصليب حركة المقاومة الوطنية ضد الاستعمار الايطالي .

ودعا أحمد افارس الشدياق لافكار « الجامعة الاسلامية » والتفاف مسلمي آسيا وأفريقيا حول راية السلطان التركي . وكان يضع المصلحة المصلحة العثمانية العامة فوق المصلحة الوطنية والقومية . وركز بشكل اساسي على مسائل تعزيز سلطة الدولة السلطانية . وكتب الامير شكيب أرسلان ، الشخصية السورية البارزة الذي لعب فيما بعد دورا ملحوظا في الحركة القومية العربية ، في نهاية تسعينات القرن التاسع عشر يقول : « وخلافة بني عثمان كافلة للشرق يقدو بدونها المشرق يتيماً ، فلن يدل الاسلام وعلى رأسه خليفة عصر كعبد الحميد » (٢) . ونظر الى المنادين بالخروج على الخلافة نظرته الى الخارجيين عليها المناوئين لابنائها ، والساعين في تنفيذ ماآرب الغرب ومؤامراتهم . ولذلك وقف ادبه ونشره وشعره في الدفاع عن هذا العالم الاسلامي ، وبعث النهضة فيه ، كانه مصلح اسلامي (٣) . وكانت امثال هذه الاتجاهات قوية بشكل خاص في مصر ، حيث كانت التجمعات الرئيسية في الحركة القومية تعد الخطط للتحرر من السيطرة الانجليزية آملة بمساعدة ودعم الدولة العثمانية . فقد أكد مصطفى كامل ، القائد البارز لهذه الاوساط ، في كتاباته ان كل من سبب الاضطرابات أو الثورات في تركيا فهو أجير لاعداء البلاد ، يجب على حكومة السلطان ان تقتص منه ، وحمل مصطفى كامل بشدة

ضد فكرة الخلافة العربية معتبرا اياها دسيمة من دسائس الامبريالية الانجليزية . وشاركه في هذه الآراء كثير من الشخصيات المصرية أمثال الشيخ محمد عبده الذي كتب في هذا الاتجاه قائلا : « ان من له قلب من اهل الدين الاسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثلاثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله ، فانها وحدها الحافظة لسultan الدين ، الكافلة لبقاء حوزته ، وليس للدين سلطان في سواها ، وأنا والحمد لله على هذه العقيدة ، عليها نحيا وعليها نموت » وقد هادن الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) بمصر وأحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨ م) بالهند الاستعمار بحجة ان السلطات الانجليزية في الهند ومصر تملك من القوة المادية والعلمية والسياسية ما لا تستطيع الهند ومصر مقاومتها (٤) . في حين أعطى جمال الدين الأفغاني شعار « الجامعة الاسلامية » مضمونا تحريريا ثوريا مناهضا للاستعمار والامبريالية ، معاديا للاستبداد والمستبدين ، مناصرا لقيام نظام شوروي دستوري صحيح يساوي بين المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والطائفية والقومية والجنسية ، هدفه حماية الاسلام والمسلمين ، وتوحيد كلمتهم لمواجهة خطر الاستعمار الغربي المحقق بهم .

لقد استخدم سلاطين الدولة العلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع العشرين ، وخصوصا عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٩ م) ، أفكار « الجامعة الاسلامية » بتأويلها الرسمي سلاحا فكريا لتوطيد الوضع المسيطر للقوى الطبقية الرجعية المتطرفة في الامبراطورية العثمانية ، ولبسط نفوذه على الشعوب والمناطق الاخرى التي يسكنها المسلمون .

وتجدر الاشارة الى أن طائفة من رواد النهضة الاوائل من انتماءات دينية وقومية متعددة ساهموا في مجموعة الآراء حول توحيد العالم الاسلامي . ويعد الاول بين المنورين العرب - انصار الاتجاه الديني - أحمد فارس الشدياق(*) الذي أرسى أساس الأفكار التي شكلت مجموعة الآراء اللاحقة لنظريات « الجامعة الاسلامية » التي يرتبط تكوينها المفصل

بنشاط جمال الدين الافغاني ، الشخصية الدينية والاجتماعية الشهيرة في الشرق الاسلامي .

سار الشدياق في المرحلة الاولى من نشاطه الاجتماعي في صف واحد مع بطرس البستاني وناصريف اليازجي ومحيطهم البيروتي بشكل عام . ولكنه سرعان ما افرق طريقهم . فقد مدح الشدياق منذ بداية حرب القرم السلطان عبد الحميد ودعا الى الجهاد ضد روسيا . ثم اعتنق الاسلام وانتقل الى العاصمة استانبول حيث اصدر فيها صحيفة « الجوائب » ، ناصر فيها الاسلام . وقد ساعد السلطان عبد العزيز على توسيع نطاق هذه الجريدة لبث فكرة الخلافة النبوية بين المسلمين المنتشرين خارج اطار الامبراطورية العثمانية (٥) . وهكذا جعل الشدياق من « الجوائب » منبرا للدعاية لافكار « الجامعة الاسلامية » والتفاف مسلمي آسيا وافريقيا حول راية السلطان التركي . وسرعان ما قاد نشاط احمد فارس الديني الى ابتعاده عن رفقاءه السابقين في الرأي . فقد حمل ضده بشدة بطرس البستاني وناصريف اليازجي وابنه ابراهيم واديب اسحق ورزق الله حسون ورشيد الدحلح وكثيرون غيرهم (٦) . وربما لم تنعكس في ذلك مجرد عواطف المحبة والكراهية الشخصية فقط ، ولا مزاييا احمد فارس الشدياق الشخصية وحدها ، بل ربما واختلاف النظرات من المسائل الاساسية التي كانت تثير قلق الرأي العام في المجتمع العربي . وكان من الواضح ان وجهات النظر لواقعي الفكر القومي العربي ، وبخاصة الوسط البيروتي ، والميول نحو علمنة الفكر الاجتماعي ، والتغلب على الطائفية ، وبالتشديد على الطابع العربي في نشاطات ايدئولوجيي النهضة العربية ، تتباين بشدة مع نظرات احمد فارس ، الذي شدد في كتاباته الاجتماعية ، ولا سيما على صفحات « الجوائب » على افكار التفوق الروحي للمواطن الشرقي على الاوروبي ، ويحمل نشاطه بمجمله طابعا اسلاميا واضحا ، وكان يضع المصلحة العثمانية العامة فوق المصلحة العربية . وقد ركز احمد فارس بشكل اساسي على مسائل تعزيز سلطة الدولة السلطانية . وكانت المسائل

السياسية الصرافة موضوع النقاش الحاد في الجدل الجاري بين أحمد فارس الشدياق ومعارضيه في المهجر (رزق الله حسون ورشيد اللدحاح) . وقد اتهم أحمد فارس بالتذبذب والمأجورية وبالتملق أمام السلطان التركي . أما هو فاتهم خصومه بالتمهيد للتوسع الأوربي وبخيانة الدولة والشعب (٧) .

كان أحمد فارس الشدياق واحداً من الشخصيات الاجتماعية الكثيرين في العالم الإسلامي الذين أرسوا الأفكار التي شكلت مجموعة الآراء اللاحقة لنظريات الجامعة الإسلامية التي يرتبط تكوينها المفصل بنشاط جمال الدين الأفغاني .

السيد محمد جمال الدين بن صقر الحسيني (١٢٥٤ - ١٣١٥ هـ / ١٨٢٨ - ١٨٩٧ م) : فيلسوف إسلامي ، كاتب ، صحفي ، سياسي ، مصلح اجتماعي وأحد الشخصيات الدينية الاجتماعية في الشرق التي أثرت تأثيراً مباشراً على التطور اللاحق للفكر القومي - الوطني في البلدان العربية وعلى النشاط العملي لواقعي القومية العربية المبكرة .

ولد في « أسعد آباد » إحدى قرى « كِنز » من أعمال كابل في أسرة عريقة كانت تحكم قسماً من أراضي الدولة الأفغانية في خطة كنز . تلقى العلوم العقلية والنقلية ونظريات الطب والتشريح في كابل . سافر إلى الهند حيث اتقن العلوم الرياضية على الطريقة الأوربية ، وواصل بعد ذلك الاستزادة من مناهل العلم والمعرفة ، فدرس الطبيعيات والبيولوجيا والتاريخ الطبيعي الحديث ونظرية النشوء والارتقاء كما اطلع على ما تدرس المدارس السياسية على اختلافها الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية ، وأضاف إليها كل ما تسنى له الاطلاع عليه في اللغات التي كان يعرفها أو يلم بها وهي : الأفغانية والفارسية والعربية والتركية والإنجليزية والفرنسية والروسية التي ضمنت له فكراً موسوعياً وافقاً مستثيراً . ثم قصد الحجاز لأداء فريضة الحج عام ١٢٧٣ هـ / ١٥٨٧ م فوقف على كثير من عادات الأقباط التي مر بها في سياحته ، فأكسبه

ذلك تجارب عملية واسعة وخبرة بحياة الشرق (٨) . وبعد عودته الى وطنه انتظم في سلك خدمة الحكومة . وبسبب دسائس الانجليز الطامحين للسيطرة على افغانستان ، نشبت حرب اهلية بين أعضاء الاسرة الحاكمة عضد فيها البريطانيون طرفا على الآخر جريا على سياسة (فرق تسد) ، وبذلوا لأعدائهم قناطر من الذهب فرقوها على الرؤساء والعاملين في معسكر خصومهم وبعد حروب هائلة تغلب الموالون للانجليز على منافسيهم (٩) .

استخلص الافغاني من الصراعات السياسية الداخلية في بلاده التي اشترك فيها إبان شبابه درسا بالغ الأهمية والخطورة ، حسم بنتيجته موقفه من الاستعمار عامة والاستعمار الانجليزي خاصة .

اضطر جمال الدين الى مغادرة وطنه الى عاصمة تركيا عن طريق الهند ومصر . وفي أثناء أقامته في الأستانة أحرز كرامة عالية في عيون رجال السلطة العثمانية ، فعين عضوا في مجلس المعارف ، فخدم وظيفته بنشاط وأشار الى طرق لإصلاح التعليم وتعميم المعارف لم يوافق عليه رفقاؤه في المجلس ، وبينها ما أحفظ عليه شيخ الإسلام إذ ذاك ، لأنها كانت تمس شيئا من رزقه . وخاض معركة ضد الرجعية والجمود ، ولقي من كيد بعض رجال الدين وسعائتهم لدى السلطان عبد الحميد ما جعله يبارح الأستانة مرغما (١٠) .

ظهر السيد جمال الدين الافغاني على الساحة السياسية للبلدان العربية في بداية السبعينات من القرن التاسع عشر . ففي اول محرم عام ١٢٨٨ هـ الموافق ٢٢ آذار (مارس) ١٨٧١ م ، وصل مصر قادما اليها من استانبول وبقي فيها الى سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م . ثماني سنين كانت أخصب زمنه وأروع أيام مجده ومجدها التضالي أو آنذاك ، وانتصب في حياتها إبا روحيا ومحركا ، الى جوانب عوامل أخرى ، لعملية البعث والأحياء والثورة الوطنية التي تفجرت بقيادة أحمد عرابي ١٨٨١ - ١٨٨٢ م .

كانت نشاطاته التعليمية ذات شعبتين : دروس علمية منظمة يلقيها في بيته الكائن بحي « خان الخليلي » وهذه هي مدرسته النظرية . ودروس علمية كانت أكبر أثرا وأعم نفعا يلقيها بين زواره في بيته وفي بيوت عظماء الرجال حين يرد زيارتهم ، وفي « قهوة البوسطة » بالقرب من العتبة الخضراء يلقيها على من يتحلق حوله من خاصة المفكرين والمثقفين ، وفي جمهور الناس عند اجتماعهم به في المناسبات ، وهذه هي مدرسته غير النظامية (١١) .

في هذه المدرسة تلقى دروسه أمثال : محمود سامي البارودي ، وعبد السلام المولحي وأخيه إبراهيم ، ومن الشباب أمثال : محمد عبده ، وإبراهيم اللقاني ، وسعد زغلول ، وعلي مظهر ، وسليم نقاش ، والأديب اسحق وغيرهم ، الذين قرأوا عليه ونقلوا عنه وأذاعوا بين طبقات الشعب فنون الكلام والحكمة النظرية وعلم الهيئة الفلكية وعلم التصوف وأصول الفقه الإسلامي ، ولذلك دعاه تلاميذه بـ « فيلسوف الشرق » وفاخروا به سائر علماء عصره .

وفي هذه المدرسة حوّل « السيد » مجرى الأدب ونقله نقلة نوعية من أدب عبد اللاربيستقراطية ، لا هم له إلا مدح الملوك والأمراء ، والتغني بأفعالهم وصفاتهم مهما بلغ من ظلمهم ، فكل حاكم سيد الوجود في زمانه ، آت بالمعجزات في أعماله ، معصوم من الخطأ فيما يأتي به ، يبتز مال الناس غصبا فلا يلام على ما غصب ، ولكن يمدح على ما أنفق ، ويقتل من شاء فلا يسأل عن قتل ، ولكن يشاد بفضله إذا عفا . الفن والأدب والشعر والنثر عبيد مستخرّة لنهش أعدائه ومدح أوليائه . الأديب الصغير مداح للغني الصغير ، والأديب الكبير مداح للأمير الكبير . فأنى جمال الدين ليوظف الأدب في خدمة الشعب ويطالب بحقوقه ، ويدفع الظلم عنه ، ويهاجم من اعتدى عليه كائنا من كان ، يبين للناس سوء حالهم ومواقع يؤسهم ، ويبصّرهم بمن كان سبب فقرهم ، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور ، وإلا يخشوا بأس الحاكم ، فليست

قوته الا بهم ، ولا غناه الا منهم ، وأن يلحقوا في طلب حقوقهم المفصولة ،
 وسعادتهم المسلوية . فخرج على الناس بأدب جديد ينظر للشعب أكثر
 مما ينظر للحاكم ، وينشد الحرية ، ويخلع العبودية ، ويفيض في حقوق
 الناس وواجبات الحاكم ، ويجعل من الأديب مشرفاً على الأحرار ، لا سائلاً
 يمدّ يده للأغنياء . وهذه نعمة جديدة لم يعرفها المسلمون منذ عهد
 الاستبداد (١٢) .

كانت هذه السنون الثماني من أشق السنين على مصر . فقد توالى
 القروض التي اقترضتها ، حتى إذا بلغت الغاية في الدين أخذ الدائنون
 يحجرون عليها ويتدخلون في شئونها ويشرفون على مصادرها ومواردها ،
 ولا يتركون لها شيئاً من حرية التصرف .

بلغت ديون مصر الخارجية في الفترة الواقعة بين أعوام ١٨٦٤ -
 ١٨٧٥ م نحو خمسة وتسعين مليوناً من الجنيهات . وقد نشأ القسم
 الأكبر من دين الدولة المصرية نتيجة المكاييد الإجرامية التي دبرها فرديناند
 دو ليسبس ، المحتال الدولي ، رئيس مجلس إدارة شركة قناة السويس
 البحرية العالمية ، وهرمن أوبنهايم (*) رجل العمل الدولي الشرير
 والمصرفي الكبير البروسي الأصل وذو الرعوية البريطانية الذي قام
 بتدبير معظم قروض سعيد اسماعيل باشا ، والمصرفي الإنجليزي
 فروهلنغ (*).

أثرت سياسة الصيرافة الأوروبية تأثيراً سلبياً على أوضاع مصر
 الاقتصادية - الاجتماعية والمالية . فرهنت الدولة السكك الحديدية
 العائدة لها والمداخيل المستحصلة من الضرائب وضياع الخديوي .
 اضطر اسماعيل الى زيادة الضرائب من عام الى آخر لتسديد فوائد
 الديون التي تحمّل أعباءها الفلاحون بصورة لا تطاق ، فحلت بهم
 وباقصادهم أفدح النكبات . وقاسى سكان المدن المصرية أيضاً من نير
 رأس المال الأجنبي . إذ فرضت ضرائب باهظة على التجار وأصحاب
 الحرف في الوقت الذي حل فيه كساد في التجارة وبارت سوق المصنوعات

الحرفية بسبب عدم قدرتها على مزاحمة تدفق منتجات المصانع الأوروبية .

وفي عام ١٨٧٥ م ابتاع ذرافيلي(*) رئيس الوزارة البريطانية اسهم قناة السويس للعائدة لصر باسم الحكومة الانجليزية بأربعة ملايين جنيهه(*) . وفرضت بريطانيا على مصر في نهاية عام ١٨٧٥ م لجنة خاصة لفحص شئونها المالية ، واقترحت لضرورة اصلاحها انشاء مصلحة للرقابة على ماليتها ، وأن يخضع الخديوي لمشورتها ، ولا يعقد قرضا الا بموافقتها ، وأنشئ صندوق الدين سنة ١٨٧٦ م يتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية ، فكانت حكومة اجنبية داخل الحكومة الوطنية المصرية . وفي العام ذاته فرض عليها نظام « الرقابة الثنائية » ، وكان من مقتضاه ان يتولى الرقابة على المالية المصرية مراقبان : احدهما انجليزي لمرافقة الايرادات العلة للحكومة ، والآخر فرنسي لمرافقة المصروفات . وأنشئت لجنة مختلطة لادارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية .

وتطورت الرقابة الثنائية الى تشكيل وزارة جديدة مختلطة برئاسة نوبار باشا(*) الكومبرادور المحلي ، دخلها وزيران اوروبيان احدهما انجليزي لوزارة المالية والآخر فرنسي للأشغال العلة . وكان اشرف الانجليز على وزارة المالية يعني اشرفهم على كل شيء . فتوفير المال لتسديد الديون يتطلب الاشرف على جميع الادارات التي تغل المال ، وهذه الادارات تحصل المال من الفلاح .

وكانت هذه الحكومة موضع مقت المصريين وأطلقوا عليها اسم « الوزارة الأوروبية » . وفضلها أصبح الأوروبيون لا يسيطرون على شئون المالية فحسب ، بل وعلى ادارة البلاد أيضا . وبعد ان فقدت مصر كل استقلالها تحولت الى مستعمرة للسيارة .

لقد حدثت هذه المتغيرات نتيجة ظروف اقتصادية وسياسية جديدة تكونت في أوروبا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، عندما بدأت

عملية الانتقال من الرأسمالية الى مرحلتها الأخيرة - وهي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ، مرحلة الامبريالية . وكان هذا الانتقال ذا صلة باحتدام الصراع من أجل اقتسام العالم واستفحال السياسة الاستعمارية التي انتهجتها الدول الرأسمالية ، بصورة لم يسبق لها مثيل .

ورداً على غزو رأس المال الاجنبي لمصر ، اختبرت في البلاد حركة وطنية تحريرية اتجهت في بادئ الأمر لمناوأة اسماعيل المسئول الرئيس عما آلت اليه الأوضاع في البلاد ، ثم تحولت فيما بعد ضد الوزارة الاوروبية . وفي عام ١٨٧٧ ، شرع اديب اسحق وسليم نقاش باصدار جريدة « مصر » وتلتها صحيفة « التجارة » ونشرت كل منهما مقالات جمال الدين الافغاني ومريدبه ، وكانت موجهة ضد الخديوي والاستعباد الاجنبي لمصر .

أصبح الافغاني ، الإنسان ذا الطاقة الفائقة المتمتع بقدرة مدهشة على اجتذاب الأتباع ، خلال فترة وجوده بمصر ، بسرعة وسط فئة من المثقفين المسلمين (المصريين والمهاجرين) التي وقفت عند أسس التجديد الاسلامي . وقد اكتسبت أحاديثه ، التي تعرضت لأكثر المسائل الاجتماعية والسياسية الحاحا ، شعبية كبيرة بين الأوساط الدينية المتعلمة وبين المهاجرين ، ولعب نشاطه دورا هاما في تنشيط الحياة الاجتماعية في مصر ، ويشكل غير مباشر في البلدان العربية الآسيوية المجاورة أيضا ، وفي تحرير التفكير من التقليد الأعمى .

وفي سنة ١٨٧٨ ، زاد مركز « السيد » خطرا لأنه تدخل في السياسة ، وأخذ يقرب منه العوام ، ويقول لهم في أثناء كلامه ما معناه : انكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد ، وورثتم في حجر الاستبداد ، واتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم ، وانتم تحملون عبء نير الفاتحين ، وتعنون (تخضعون) لوطاة الفزاة الظالمين . تسومكم حكوماتكم الحيف والجور ، وتنزل بكل الخسف والدلل ، وانتم صابرون ، بل راضون ، وتستنزف قوام حياتكم ، التي تجمعت بما

يتحلب من عرق جباهكم ، بالعصا والمقرعة والسوط، وانتم صامتون .
 فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية ، وفي رءوسكم اعصاب تتأثر
 فتشير النخوة والحمية ، لما رضيتم بهذا اللذ وهذه المسكنة ...
 « هبتوا من غفلتكم ! اصحوا من سكرتكم ! عيشوا كباقي الامم احراراً
 سعداء » . « ومنذ ذلك الحين طارت شرارة الثورة العربية » .

بهذا انقلب الافغاني من معلم في حجرة الى معلم أمة : يخاطب العامة
 والخاصة ، ورجل الشارع والتربيع في دست الوزارة (١٣) .

ولما كان جمال الدين سياسياً عالماً في دقائق السياسة ، فقد نظر
 الى حال مصر وروى ما وصلت اليه من تدخل اجنبي وتفاقم امره يوماً
 فيوم ، فعلم ان لا بد من تغيير احوالها . فانضم الى المحفل الماسوني
 لانه يضم كثيراً من علية القوم ، لعله بذلك يتمكن من ايصال افكاره
 اليهم ، فلما لمس وتحسس الخيوط التي تربط المحفل بالرجعية
 والاستعمار ، وسمع قول القائلين فيه : « ان الماسونية لا دخل لها في
 السياسة ، وانا لنخشى على محفلنا هذا من بأس الحكومة وبطشها »
 ثار عليهم قائلاً : « اذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون ، وفيها كل
 بناء حر ، واذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم ،
 ولتشيد معالم حرية صحيحة واخاء ومساواة ، وتلك صروح الظلم
 والعتو والجور ، فلا حملت يد الاحرار مطرقة حجارة ، ولا قامت
 لبنانهم زاوية قائمة » (١٤) . ثم نهض فانشأ محفلاً وطنياً تابعا للشرق
 الفرنسي لسوي ، وسرعان ما بلغ اعضاؤه اكثر من ثلثمائة من نخبة المفكرين
 والناهضين المصريين . وكان هذا المحفل مطلق الحرية ، فنظم شعبه
 للاعمال المختلفة : شعبة للحقانية واخرى للمالية ، وثالثة للاشغال ،
 ورابعة للجهادية . وهكذا لكل وزارة ومصصلحة شعبة (لجنة) ، تدرس
 كل شعبة شئون وزاراتها او مصلحتها ، وتعرف ما يقع من الظلم ووجوه
 الاصلاح فيها ، ثم تتصل كل لجنة بالوزير المختص وتبلغه رغباتها في
 اسلوب جازم صريح ، فكان لذلك هزة في الاندية والمجتمعات ، انتهت

تموجاتها الى سراي عابدين والخديوي اذ ذاك توفيق باشا*) فهاله الامر (١٥) .

وكان « السيد » اول من طالب الحكومة بمساواة الضباط المصريين بالضباط الشراكسة في جميع الحقوق من حيث المرتب والترقية والعمل والاختصاص ، وكان بينهم تفاوت كبير يومئذ ، فهو قد سبق عرابي في هذا الامر (المطلب) (١٦) .

كان الافغاني يريد في دوسه العام ان يتحرر الشعب من العبودية للحكام ومن نهب ثرواته من الاقطاعيين المحليين والراسماليين الاجانب . كان يريد ان يفهم ان من حقه ان يعيش عيشة صالحة ينعم بدخله وله غلة جهده . كان يريد ان يقتنع بحقه في الحكم ، فاذا وعى وعزم ، وهذا ما عمّله جمال الدين وصحبه ، طالب بالحياة الدستورية واشاعة الديمقراطية وتحقيق العدل ، فاذا هو حصل عليها بنضاله وتضحياته وتوحيد كلمته وموقفه كان اجدر بالمحافظة عليها ، ولام تستطع سلطة ما ان تلفيها او تهملها .

في سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م ، وقف « السيد » يوما في « ساحة محمد علي » المعروفة بالمنشية الكبرى في الاسكندرية وخطب الفلاح المصري على منسمع من محافظ المدينة وقواد الجيش والاعيان قائلا : « أنت ايها الفلاح المسكين تشق الأرض لتستنبت منها ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلوب الذين يأكلون ثمرة لاتعابك ؟ » (١٧) .

في مقلبته لامير البلاد الخديوي توفيق ، قال الافغاني : « ... ان قبلتم نصح هذا المخلص ، واسرعتم في اشراك الامة في حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمروا باجراء انتخاب نواب عن الامن تسن القوانين ، وتنفذ باسمكم وبارادتكم ، يكون ذلك اثبت لمرشكم وادوم لسلطانكم » (١٨) . ولام يكن الخديوي راضيا عما جرى في هذه المقابلة ، واسر في نفسه البطش بجمال الدين ، ولكن لم يظهر له شيئا من ذلك (١٩) .

كان من الطبيعي ان لا يرضى توفيق على اشراك الشعب المصري في حكم البلاد عن طريق حكم دستوري صحيح الذي يعني ، من جملة ما يعنيه ، تقييد سلطته ، ووضع خطة لتسديد الديون وازالة الذرائع لتدخل الاجانب في شؤون مصر . ولهذا كانت اول أعمال الخديو توفيق رفضه التوقيع على لائحة الدستور الذي كانت قد اعدتها الوزارة الوطنية (وزارة شريف باشا) ، واعداد الرقابة المالية الثنائية ، واقال الوزارة الوطنية . واصبح رياض باشا ، عميل الانجليز ، رئيس وزراء مصر الجديد . وبدأت معه مرحلة رجعية ، ساد في البلاد نظام الاستبداد وكم الافواه والارهاب والجاسوسية ، فنشبت ثورة عرابي ، وتدخلت انجلترا عسكريا ، فقمعت الانتفاضة ، ودخلت قوات الاحتلال الانجليزية القاهرة عام ١٨٨٢ واستسلم عرابي لها .

وجوابا لطلب الاحرار من جمال الدين ان يضع خطة للمجلس النيابي المصري العتيد ، قال : ايها الاخوان ، ان القوة لنيابية لاية امة كانت لا يمكن ان تحوز المعنى الحقيقي الا اذا كانت من نفس الامة . واي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك او امير او قوة اجنبية محرقة لهما فاعلموا ان حياة تلك القوة ، النيابية ، الموهومة ، موقوفة على ارادة من احدثها (٢٠) . وازداد قائلا : ان اعظم امانى الشعوب المملوكة ، التملص من ربطة الاجنبي وتحكمه . ثم قال ضاحكا ضحكة متالم : سترون ان الذي سيكون نائبا عن شعب لا اعدد مصائبه ، ولا انواع رزاياه ، لفقدان حريته بكل معناها هو الذي كان آلة صماء بيد تلك القوة التي عملت على وصول وطنه ومواطنيه الى ما وصلوا اليه (٢١) . « ان نائبيكم هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مسلعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام اللذين هم اسقط منه همة ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة ، تجاه الحاكم الظالم ، معنى ولو كانت من الحجج الساطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في ارادة القوة الجائرة (كل خير وحكمة !) ويرى في كل دفاع عن وطنه ، ومناقشة للحساب ، قلة ادب وسوء تدبير !! وعدم حنكة ! وتهور ! وبالتالي يرى ن كل صفات العزة النفسية والمقومات

الاهلية القومية مآلها الويل والثبور ، وكل ما يدعو الى الدل واحتقار القومية وسحق ما تنمو به حرية الامة ، هو من مجالي حكمته العصرية !! (٢٢) . اي ان الافغاني يرى بان ما حل بمصر من مصائب وتدخل اجنبي تعود اسبابه الاساسية الى غياب الديمقراطية ورقابة الشعب على الحكومة ومحاسبة المسيء على اساءته والمذنب على ذنبه والخائن على خيائنه .

هيجت افكار الافغاني وتعاليمه الاقطاعيين ورجال الدين المحافظين واوغرت عليه كذلك صدر القنصل الانجليزي ، فوشت به هذه الاطراف (القوى) الثلاثة الى الخديوي توفيق فامر بنفيه قبل الثورة العراقية . فقام في حيدر آباد عاما ، كتب في اثنتائه مذكرات كثيرة والف رسالة « الرد على الدهريين » . ولما شبت الثورة العراقية نقلته حكومة الهند الانجليزية الى كلكتا والزمته بان يقيم فيها مخفورا مراقبا حتى انتهت الثورة بالاحتلال الانجليزي لمصر عام ١٨٨٢ (٢٣) .

وفي عام ١٣٠٠ هـ / ١٨٨٣ م سافر الى لندن ومنها الى باريس ، حيث اصدر بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده جريدة «العروة الوثقى» (*) الاسبوعية التي عرض فيها آراءه الاجتماعية والسياسية . وغدت « العروة الوثقى » منبرا عربيا للعالم الاسلامي والشرقي ، تقض مضاجع الاستعمار . وكتب « السيد » في صحف باريس فصولا تبحث في سياسة روسيا وانجلترا وتركيا ومصر . ثم استقدمه الى طهران ناصر الدين شاه الفرس ، فسار اليها واكرم الشاه وقادته ، وفوض اليه نظارة الحربية (وزارة الحربية) رسميا مع صفة مستشار خاص له ، ونال لدى امراء البلاد وسراتها وعلمائها منزلة رفيعة (٢٤) . فخشي الشاه من ذلك وتغير عليه ، فسافر الى روسيا واخطلط في عاصمتها بطرسبورغ (ليننغراد حاليا) بمشاهير اعلام العلم والسياسة ، وكتب في جرائدها . دعاه القيصر لقصره . وبعد احاديث طويلة ، سال جمال الدين عن سبب اختلافه مع الشاه فذكر له رايه في الحكومة الشورية وضرورة اتباعها ، لكن الشاه ينفر من ذلك ولا يحب ان يقر به . قال القيصر : « اني ارى

الحق في جانب الشاه ، اذ كيف يرضى ملك من الملوك أن يحكم به فلاحو مملكته » . فأجابه جمال الدين بجرأة وفصاحة : « اعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك اذا كانت الملايين من الرعية أصدقاء له خيرا من أن تكون اعداء يترقبون الفرص ، ويكمنون في الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام » (٢٥) . فغضب القيصر ، ثم اوعز الى اكبر رجال بلاطه أن يسرعوا متلطفين باخراجه من روسيا .

التقى « السيد » بالشاه في ميونيخ ، عاصمة بافاريا ، بالمانيا فاستزاره واعتذر له عما فرط ، ودعاه الى مرافقته ، فسار معه الى بلاد فارس ، حيث كلفه أن يسن ما يراه موافقا لروح العصر من القوانين ، فعمل جمال الدين بهتمته المعهودة ، فسن القانون الاساسي لمملكة فارس ، لتكون حكومة ملكية شوروية ، فما اتم قواعد الدستور وموارده ، واطلع عليه الشاه ناصر الدين الا واعظم الامر ، اذ رأى أن حكمه سيكون مقيدا ، وأن أهل فارس ، سيكونون اوسع سلطة من الشاه ، بمجلسهم النيابي . فقال لجمال الدين : « ايصح ان اكون يا حضرة « السيد » ، وأنا ملك ملوك الفرس (شهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين ؟ فقال جمال الدين : « اعلم يا حضرة الشاه ان تاجك وعظمة سلطانتك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري اعظم ، وانفذ ، واثبت مما هي الآن . » والفلاح ، والمامل ، والصانع (المنتجون الرئيسيون لوسائل الانتاج والمعيشة) في المملكة يا حضرة الشاه انفع من عظمتك ، ومن امرائك . واسمح لاخلاصي أن اؤديه صريحا قبل فوات وقته » (٢٦) . فتجهم الشاه له وأحس « السيد » الخطر منه ، فخرج الى مقام « عبد العظيم » ، أحد حفداء الائمة ، على بعد عشرين كيلو متر من طهران ، والفرس يعدون مقامه حرما من دخله كان آمنا . اتخذ جمال الدين مركزا لرعايته وخطبه وتهيج الرأي العام لطلب الاصلاح .

وفي سنة ١٨٩٠ ، كانت حكومة فارس قد اعطت حق احتكار (التمباك) ، وهو لفارس كالقطن لمصر . شركة انجليزية ، فاغتنم « السيد » هذه الفرصة ، وجعل من الاسلام سلاحا ضد احتكار الانجليز ،

اصدقاء الشاه ، (للتمباك) ، فكتب خطابا حارا لميرزا حسن الشيرازي رئيس المجتهدين بفارس يندد بهذا العمل الذي يضر بشروة البلاد ويمكن اعدائها . ذلك لان « غاية الجامعة الاسلامية الاقتصادية ... هي ثروة المسلمين للمسلمين ، وثمرات التجارة والصناعة والزراعة في جميع المعمور الاسلامي هي لهم يتنعمون بها، وليست لدول الغرب يستنزفونها. هي نفذ اليد من رعوس المال الغربية والاستماعة عنها برعوس ملل اسلامية ، وفوق جميع هذا ، هي تحطيم نواجد أوروبا ، تلك التواجد العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين ، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الارضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك ، لعقود التي مادامت خارجة من أيدي العالم الاسلامي فهو يظل عالية على الغرب » (٢٧) . فأصدر الشيرازي فتوى بتحريم الدخان (التنباك) ، ومنع العامة من التدخين ، فأطاعوه وشغبوا على الشاه وقصدوا داره لاهلاكه أو يبطل المقابلة الجديدة التي عقدها مع الافرنج لاجل حصر الدخان ، فاضطر الشاه الى ذلك ودفع غرامة لاصحاب المقابلة قدرها نصف مليون ليرة (جنيه) انجليزية (٢٨) .

وللانتقام من الافغاني ، بعث الشاه بخمسمائة فارس من فرسانه فاقتحموا عليه فراش مرضه ، وهو عليل يشكو من الحمى بمكان ديني مقدس لا يجوز اقتحامه في عرف الايرانيين ، فحملوه من فراشه على برذون مسلسل في فصل الشتاء وتراكم الثلوج والرياح الزمهريرية ، وساقوه بصورة فظيعة حتى اوصلوه الى حدود المملكة العثمانية في ولاية البصرة ..

مكث في البصرة حتى عادت اليه صحته ، فشخص منها الى لندن . وفيها حاضر كبلر رجال الانجليز في مصائب الشاه على فارس وعسفه على اهلها ، وساهم في اصدار مجلة شهرية اسمها « ضياء الخافقين » تصدر بالعربية والانجليزية ، كان يكتب فيها مقالات بتوقيع « السيد » أو « السيد الحسيني » يفضح فيها حكومة الشاه ، وسوء الادارة ، وانتشار الرشوة ، وتعذيب الاهالي (٢٩) . ثم استدعاه السلطان عبد

الحميد ، لاسباب من ضمنها خشيته أن ينضم جمال الدين الى حزب « تركيا الفتاة » فيكون قوة كبرى الى قوتهم خصوصا وأن « السيد » اجتمع في باريس ببعض رجالها واطلعه على خطتهم في اصلاح الدولة العثمانية فراقه مذهبهم وشجهم على عملهم وسمى جمعيتهم «الجمعية الصالحة» وبلغ السلطان ذلك عنه ، فدعاه الى الاستقالة . وما ان وضع قدمه في العاصمة التركية حتى كان في قفص من ذهب احكم بابه . استقبله السلطان استقبالا حسنا ، وأجرى عليه ٧٥ ليرة شهريا ، وأنزله بيتا ظريفا في نيشان طاش بالقرب من يلدرز ، وجعل تحت امره عربية وخدما وحشما ، وأحاطه بكل أنواع الرعاية المادية (٢٠) .

لقد تعلق آمال جمال الدين في السلطان عبد الحميد لينهض بعبء مواجهة السياسة الاوربية الاستعمارية في العالم العربي والاسلامي . يدعي بالخلافة(*) يقينا ان الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شر اك أوروبا ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها ، وفي الاخير ازدرادها واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومي ، وانضواء تحت راية الخليفة الاعظم (٢١) .

والمعلل ايضا خيل اليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة اصلاحه ، فيضع خطته لجامعة اسلامية ، يؤلف بها بين شعوب الاسلام ودوله شكل من التضامن أو الاتحاد بعد اصلاح أمورها . ويعلق الباحث أحمد أمين على ذلك بقوله : « وفات « السيد » أن جو الاستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت وأشباهه العظة البالغة (٢٢) .

جرت بين السلطان وجمال الدين احاديث ، انتهت به الى تفسير موقفه فرجع عن بيعته له بالخلافة ، وأخذ يهاجمه ويقول عنه في مجالس خاصة : « أن هذا السلطان سل في رثة الدولة » (٢٣) .

انتهم « السيد » فرصة سجنه سجننا سياسيا في « سجن النعمة » الذي ضربه من حوله السلطان منذ سنة ١٨٩٢ م ليملئ على مريره محمد

المخزومي (خاطراته) التي أشار الى أهميتها عندما قال له « اذا سلمت في كتابة خاطراتي من خطر الطائفية(*) وطواغيته(*) ، فتصادف من اهل الجمود عننا وتخرسا وقلبا للحقائق ، فلا تبال بهم ، فما خلا الكون منهم يوما ليخلو زمنك ، ولا نجا منهم مخلص لتنجو أنت . . . » (٢٤) .

مكث جمال الدين في الأسبانية زهاء أربعة أعوام . أصيب بداء السرطان في فكه الاسفل فمات به في ٧ شوال سنة ١٣١٤ هـ الموافق ٢٩ آذار (مارس) ١٨٩٧ م .

تتمحور افكار جمال الدين الافغاني الرئيسية حول دعوته الى شكل من التضامن بين مسلمي الشرق وسلطاناتهم واماراتهم على أساس معاد للاستعمار والاستبداد ، واشراك الاهالي اشراكا فاعلا في ادارة البلاد ومراقبة الحكومات ، عن طريق اقامة نظام شوروي دستوري ، يحقق العدل والمساواة بين جميع المواطنين بصرف النظر عن اختلاف انتماءاتهم الدينية والقومية والجنسية لمواجهة التوسع الاستعماري الاوربي الزاحف للهيمنة على الشرق واجتياز مواد ثروته ، وفي ذلك تكمن الجوانب الايجابية الثورية التحريرية لدعوة « السيد » وتوجهاته النضالية فكرا وعملا .

ان فكرة التضامن ووحدة الكلمة والموقف التي طرحها جمال الدين بين المسلمين وملايينهم التي تتعدى المئات ، لا تزال مطروحة في عالمنا المعاصر - القرن العشرين - الذي يشهد المجتمع الانساني فيه اشكالا من التضامن البشري والروابط الانسانية : فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية تتجاوز روابط اللغة والقومية والجنس واللون .

فبين منظومة الدول الاشتراكية، التي تلتزم بأفكار الاشتراكية العلمية، لون من التضامن الاممي بصرف النظر عن لغاتهم وقومياتهم التي ينتسبون اليها .

وبين عمال العالم ، الذين لا يمكن في المجتمعات المعاصرة سوى قوة عملهم ، لون من التضامن العالمي في وجه ارباب العمل وانظمة الاستغلال

الراسمال في سبيل تحصيل حقوقهم وازيادة مكاسبهم والحفاظ عليها والدفاع عنها .

وبين حركة عدم الانحياز ، التي تضم عددا كبيرا من دول العالم تتباين في اللسان والجنس والقومية واللون وفي مستوى التطور والتوجه الاقتصادي - الاجتماعي ، شكل من التضامن يقوم على مناهضة الامبريالية والعنصرية ، وضد سباق التسلح ودرء عسكرة الفضاء ، وتعمل أيضا على أجل انشاء مناطق منزوعة السلاح النووي ، وتسوية النزاعات الاقليمية بالطرق السلمية ، وتخوض نضالا نشيطا من أجل اقامة نظام دولي ديمقراطي عادل جديد ، وتطمح الى اجراء اعادة ترتيب عميقة للعلاقات الاقتصادية الدولية وازالة التناقض الظاهر بين التناسب الجديد للقوى السياسية العالمية وبين الوضع الاقتصادي المميز للدول الامبريالية في العالم .

وبين منظمة الوحدة الافريقية شكل من التضامن معاد للاستعمار والعنصرية ومناصر لحركات التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي وتعزيز الروابط السياسية والاقتصادية والثقافية بين دول المنظمة .

وبين منظمة الشعوب الآسيو - افريقي لون من ألوان التضامن المناهض للامبريالية وحروبها المعلنه وغير المعلنه وتدخنها الوقح في الشؤون الداخلية للدول المستقلة ذات السيادة الاعضاء في هيئة الامم المتحدة ، والداعم لحظر التجارب النووية وعسكرة الفضاء ، والمناصر لتصفية اسلحة الابادة الجماعية والحفاظ على البشرية والحضارة على كوكبنا ..

وبين أنصار السلم والنساء والكتاب والفنانيين والمحامين ورجال الدين وغيرهم من الطوائف والفئات أو الطبقات والمهنيين ، ألوان من التضامن ، تبدأ اقليمية ثم تأخذ طريقها الى العالمية ، وتنمو قسما عالميتها بنمو الجانب المستنير في انسان عالم القرن العشرين .

وإذا كانت هذه هي حال عالم اليوم ، وواقع ظاهرة التضامن العالمي والدولي ، ودرجة الروابط الانسانية ، واتجاه نمو هذه الظاهرة ، وطاقة سرعتها في النمو ، فلم لا يجوز للمسلمين أن يكون بينهم من التضامن العقائدي والفكري والروحي القدر المناسب مع عددهم الكبير، والمستوى الملائم لقدرة العقيدة المشتركة بينهم ، والفكر الموحد لهويتهم ، والمشاعر التي تشدهم جميعا الى اله واحد وكتاب واحد ورسول واحد وقبة واحدة ؟

ان هذا الشكل من التضامن ، وهذا النمط من الروابط الروحية المتخبطة للالوان واللغات والاجناس والقوميات، انما يبدو طبيعيا وبديهيًا، اذا انطلقنا من موقع أن الاسلام عقيدة ، وبين معتنقي كل عقيدة قدر من التضامن ، وأن للاسلام وتعاليمه على أهله سلطانا كبيرا أوزنهم قدرا من العوامل والظروف والعادات والتقاليد المكونة لما نسميه التكوين النفسي المشترك للانسان ، ومن ثم فان الحقل التضامني العام والمشارك الذي يمتلكه المسلمون جميعا ويمتلكه جميع المسلمين ، هو حقل كبير وغني وله في حياتهم وزن كبير وثقل عظيم . . وهذا القدر من التضامن الاسلامي ، وهذا الحقل من الروابط الاسلامية المشتركة ، انما مثل الارضية الفكرية، والوقائع العملية لهذه الحركة التي عرفها تاريخ مسلمين الحديث ، والتي أطلق عليها في عصرنا اسم « الجامعة الاسلامية » ، والتي كان لجمال الدين الافغاني ارتباط بها شديد . . . » (٣٥)

والسؤال الذي يطرح : ما هي العوامل والظروف التي أفرزت فكرة الجامعة الاسلامية وجعلت من هذا الشعور استجابة طبيعية لقدرة من الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه المسلمون في الفترة موضوع بحثنا ؟ يمكن إبراز أهم هذه العوامل والظروف بما يلي :

١ - التوسع الاستعماري في الشرق ابان عصر الرأسمالية في مرحلة انتقالها الى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية - الامبريالية بخاصة ، حتى بات زحفه المتسارع يهدد بخطر السيطرة عليه .

٢ - الاستبداد الوحشي الذي فرضه السلاطين والامراء الحكام على الشعوب العربية والاسلامية حتى امست تعيش في مجتمعاتها حالة من القربة والتخلف والظلامية والعزلة عما كان يحدث في الغرب من متغيرات سياسية واقتصادية - اجتماعية وفكرية ، وما كان يتهدد اوطانها من خطر الاستعمار .

٣ - تغفل راس المال الاجنبي في بلدان المسلمين لاحتكار موارد الثروة تمهيدا لفرض سيطرة المستعمرين عليها .

٤ - دسائس الاستعمار في اثارة الفرقة بين اهالي الشرق واشعل نيران الفتنة والاعتتال بين الاخوة في العقيدة او الوطنية جريا على القاعدة استعمارية سيئة الصيت « فرق تسد » .

أدرك جمال الدين منذ شبابه المبكر في بلاد الافغان اخطار الاستعمار وأهدافه ومضمونه الاقتصادي والفكري ، فعزم على مقاومته ووقف زحفه على ممالك الشرق احتوائها واخضاعها لنيره القاسي واستغلاله البشع .

يقول « السيد » : الاستعمار ، لغة ، واصطلاحا ، مصدرا ، واشتقاقا ، لا أراه الا من قبيل اسماء اضداد ، وهو أقرب الى « الخراب » و « التخريب » ، والى « استرقاق والاستعباد » منه الى « العمار وال عمران ... » (٣٦) .

ويضيف قائلا : « لا تسير دول الاستعمار الا الى البلاد الغنية في ثروتها ومعادنها وخصب تربتها ، ومن كان أهلها في الدرك الاسفل من الجهل ، قد خيم عليهم الخمول ، لا يبدون حراكا ، ولا يقربون عراكا » . « وانما صلافت دول الاستعمار ، على طريق الشذوذ ، في بعض الممالك ، أو المقاطعات مقاومة من سلطان أو أمير ، فما هي الا مناوشة صغيرة صغيرة جريية ، مع تلك المعدات الحديثة ، وقد سقط الملك أو الامير - اسيرا ، فسيق مع اهل بيته ذليلا حقيرا ، وحجر عليه في اضيح البلدان

وأبعدها عن العمران ، وتدخّل المملّكة أو الجزيرة أو المقاطعة ، وتنتظم في سلك المستعمرات ، فتصبح أعزّة البلاد أذلاء ، ويحل محل الحرية الشخصية الاستعباد وكم الأفواه ، وينتصب الميزان ليحاسب من تطرف عينه من أهلين ، أو يشخص ببصره ، أو يلتفت إلى ورائه ، ليس لاحد من خيرات بلاده شيء وكل الضرائب والضرائب ، والشور والويسلات لاهل البلاد وعليهم ، لا يشاركونهم بذلك «(٢٧)» .

« ومختصر القول ، أن الاستعمار بمعناه الصحيح ومبناه الصريح ، هو تسلط دول وشعوب أقوىاء علماء ، على شعوب ضعيفة جهلاء ، ولا يخرج عامل القلب والقهر عما ذكرناه فيما سبق وهو « القوة والعلم » يحكمان ويتحكمان « بالضعف والجهل » (سنة ثابتة ، وقانون متبع في التكون) (٢٨) .

يمكن الاستنتاج من الفقرات الآتفة الذكر ومن ثورته على منح ناصر الدين شاه ايران احتكار « التملك » لشركة انجليزية ، أن الجانب الاقتصادي والمضمون المادي لعمليات الزحف الامبريالي والنهب الاستعماري لم يكن غائبا عن فكر جمال الدين افغاني .

وعلى وجه العموم ، وقف الافغاني موقفا ثوريا تجاه الاستعمار ، فلم يتعاون معه أو يساومه ، أو يهادنه . ورفض كل ترغيب أو ترهيب . ولم يشنه النفي أو الحبس أو الطرد أو التجسس على حركاته عن موقفه النضالي البطولي الصامد .

كتب الافغاني مقالات عديدة في الصحف الاوروبية وفي جريدة « العروة الوثقى » هاجم فيها سياسة بريطانيا في مصر والسودان ، مما أقام كبلر رجال السياسة في العالم واقعدهم ، واضطربت لها اندية لندن بخاصة . فاضطر اللورد (ساليسبوري) (*) و (تشرشل) (*) أن يستدعياه الى العاصمة البريطانية ، فشخص اليها واجتمع بهما ، واطلعهما على مواقع الخطأ في سياسة انجلترا خصوصا نحو دول الاسلام

في الشرق يوما تنتهجه في مصر والسودان . كل ذلك بحجج قاطعة ، ولهجة شديدة . وبعد أخذ ورد ، اختصر اللورد ساليسبوري الحديث ، ورأى تقريب البعيد ، فقال لجمال الدين : « ان بريطانيا تعلم مقدرتك ، ونحن نقدر رأيك قدره ، ونحب أن نسير مع حكومات الاسلام ، بمودة وولاء ، على قدر ما تسمح لنا به الظروف والأحوال ، لذلك تصورنا ان نرسلك الى السودان بصفة سلطان عليه ، فتستأصل جلود فتنة المهدي (ثورة المهدي) وتمهد السبيل لاصلاحات بريطانيا فيه الخ .. » . فقال جمال الدين : « تكليف غريب ، وسفه في السياسة ما بعده سفه ، اسمح لي يا حضرة اللورد ان اسألك هل تملكون السودان حتى تريدون ان تبعثوا اليه بسطان ؟ » . « مصر للمصريين ، والسودان جزء متمم لها ، وصاحب الحق(*) » ، الخليفة الأعظم جلالة السلطان .. « (٢٩) » .

رأى جمال الدين أن النفوذ الاستعماري الاوسع في الشرق لبريطانيا ، ولهذا كان من الطبيعي ان تصبح المعركة بينه والى جانبه القوى التي قادها وحركها وعباها وبين المستعمرين الانجليز هي القسمة الاساسية في النضال المتفاني الذي خاضه الفكر الثائر ضد الزحف الاستعماري على الشرق ، وضد المؤسسات الاستعمارية ومشاريع المستعمرين .

وانسجاما مع موقفه الثوري تجاه الاستعمار ، كان الخيانة ، في نظره ، تتمثل في التخلي عن هذا الموقف . فهو يقول : « لسنا نعي بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو يثمن بخس أو يقر بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس) ، بل خائن الوطن من يكون سببا في خطوة يخطوها العدو في أرض الوطن ، بل من يدع قدما للعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها ... ان كل خائن لوطنه أو ملته ملعون على السنة الأنبياء والمرسلين وممقوت في نظر العالمين اجمعين . ما اعظم جريمة الخيانة « المساهلة في شؤون الاوطان » (٤٠) .

طرح الافغاني القضية التي تواجه المسلمين عموما ، وتعرض طريق المؤمنين بهذا الدين ، فيجعل منها أساسا قضية النضال ضد الاستعمار ،

وذلك عندما يتسائل تسؤل المنكر للحال التي وصل اليها الشرق ، والمستنكر لمظاهر الاستكانة التي كان عليها الشرقيون قائلا : « انراضى بونحن المؤمنين ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، ان تضرب علينا الذلة والمسكنة وان يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يخدم شريعتنا ، ولا يرقب فينا الا ولا زمة ، بل اكبر همه ان يسوق علينا جيوش الفناء حتى يظي منا اوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا ابناء جلدته والنجالية من أمته » (٤١) .

وفي ظروف التوسع الاستعماري في اقطار الشرق ، واتكبل شعوبه من قبل الحكومات الاستبدادية المحلية ، وتفرق كلمة المسلمين ، وهيمنة التخلف والجهل في اوساطهم ، تصبح البداية الطبيعية لاية حركة للبعث والنهوض ، هي المحاولات الجادة لزوع الثقة في النفس ، وتوحيد الكلمة والوقوف ، واحياء عوامل المقاومة وهو ما فعله جمال الدين وملاسه في مختلف البلدان وعلى كل الجبهات .

ففي اثناء تواجده في الهند ، شهد المذلة والعبودية والاستغلال الواحشي والتخلف الذي اواصل اليه الانجليز ملايين الهنود ، هندوسا ومسلمين ، فثار غضبه وقال : « يا اهل الهند ، وعزة الحق وسر العدل (*) » ، لو كنتم وانتم تعدون بمئات الملايين « ذبابا » مع حاميتكم بريطانيا ، ومن استخدمتهم من ابناءكم ، فحملتهم سلاحها تقتل استقلالكم واستنفاد ثرواتكم ، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الالوف ، لو كنتم انتم مئات الملايين كمال قلت « ذبابا » لكان طينكم يصم آذان بريطانيا العظمى ، ويجعل في آذان كبيرهم (غلادستون) (*) وقرا . ولو كنتم مئات الملايين من الهنود ، وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفة (سلحفاة) وخضتم البحر ، واحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى ، لجردتموها الى الفقر ، وهدمتم اثى هندكم احرارا » (٤٢) .

لقد ناضل جمال الدين الافغاني دون كل لتوحيد كلمة الاسلام واستنهاض المسلمين وتعبئة قواهم الروحية ، واكثر من مراجعة ملوك الاسلام

وأمرائهم ، مثلدرا اياهم بما يهددهم ، ناصحا باتخاذ ما يلزم من وسائل الدفاع ، وكان يشعر بالخطر شعورا حادا ، ويقدر للوصول الى أهدافه أن تقوم ، قبل كل شيء ، حكومات دستورية ، وأن تحقق اصلاحات اجتماعية تحسن من أوضاع الجماهير ملدايا وروحيا . وسعى في الوقت نفسه ، الى اقلعة « جبهة » أو « جهات » عريضة مع جميع القوى التي تتناقض مصالحها في الشرق ، جزئيا أو كليا ، مع الاستعمار الانجليزي .

كان مضمون دعوة جمال الدين الى الجامعة الاسلامية تحريبا ثوريا معاديا للاستعمار والامبريالية ، ووافقا بين معتنقي الاديان المختلفة ، شديد البعد عن التعصب ، نفورا منه . فهو لم يكن في يوم من الأيام ممن يفرقون بين مواطني الشرق بسبب انتماءاتهم الدينية ، وان ذكر المسلمين في أكثر مقالة . . . لأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق ، والملة المسلمة ممالكها ومقاطعاتها ، ولهذا أكثر من أنقازهم « (٤٣) .

فالمساواة ، في نظره ، بين المواطنين ذوي الانتماءات الدينية والمذهبية المختلفة ، وبالتحديد الاسلام والمسيحية والموسوية ، لم تكن نابعة من اعتبارات سياسية عارضة ، ولا وليدة لضرورات وطنية تغطيها طبيعة المعركة المحتدمة بين الشرايين عموما ، وبين الاستعمار والامبريالية ، وانما كانت الاسس التي بنى عليها فكره وموقفه ، والارضية التي انبتت هذا الفكر وهذا النضال ، والخلفية الفكرية والثقافية التي نشع منها هذا التسلمح ، بل هذه المساواة الحققة الكريمة ، هي ايمانه بوحدة جوهر هذه الاديان ، ووحده الغايات المسامية التي تنشدها التعاليم الاساسية المبراة من الزيف التي اشتملت عليها المنابع الأولى النقية لهذه الاديان .

فالدين ، مطلق الدين ، عند الأفغاني قد اكسب عقول البشر ثلاث عقائد ، العقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان ملك ارضي ، وهو اشرف المخلوقات . والثانية : يقين كل ذي دين بأن امته اشرف الامم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل . والثالثة : جزمه بأن الانسان انما ورد

هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج الى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي (٤٤) .

وإذا انتقل جمال الدين الى الحديث عن الأديان السماوية ، فإنه يقطع بأنك لا ترى في الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري ، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق منع أخيه وقريبه ، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان « (٤٥) . فالتنافس الذي يدعو له الدين ، إنما هو في سبيل الخير والتقدم .

ويقدم لنا « السيد » تفسيراً اجتماعياً وسياسياً متقدماً، وناضجاً لاسرار النزاعات والصراعات التي تأخذ أشكالاً دينية ، فيقول : « ... وأما .. اختلاف أهل الأديان ، فليس هو من تعاليمها ، ولا أثر له في كتبها ، وإنما هو من صنع بعض رؤساء أولئك الأديان ، الذين يتجرون بالدين ، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً لما يفعلون » (٤٦) .

ان نضح الافغاني وعمق تفكيره في فهم قضية الاخاء الوطني ، وعدم التفرقة بين المواطنين على أساس العقيدة الدينية ، والمضمون السمع التقدمي الذي اعطاه لشعارات الجامعة الاسلامية ، قد قاده الى موقف متميز عن مواقف لمفكرين ومناضلين آخرين ، رافعوا هذا الشعار ، وحاربوا من خلفه الاستعمار ، ظانين أن المعركة التحريرية هي معركة دينية ، وأن الصراع في جوهره «الما هو بين المسيحية والاسلام ، وأن « المسألة الشرقية » ، إنما هي نزاع ديني (٤٧) .

لقد أدرك جمال الدين بأن هذا ليس جوهر الصراع ، ومن ثم فإنه ليس جوهر أسباب « المسألة الشرقية » ، وأنه « إذا كان للضغينة الدينية شيء من الدخول في إيجاد المسألة الشرقية ، التي امتدت ، وستممت الى غير تركيا ، وستممت كل قارة وكل حكومة تتفق في شكلها وحكها وتفريطها مع حكومة تركيا » (٤٨) . أي أنه يرى أن القضية إنما تتعلق بأسباب موضوعية أوصلت العالم الشرقي اليها الحكومات : السلطانية،

الشاهنشاهية ، والافغانية ، وراجات الهند ، وخبديو مصر ، وبابي تونس وغيرها ، التي فرطت بحقوق شعوبها ، فققدت استقلالها ، وتحولت بلدانها نتيجة منحها الامتيازات ومسؤوليتها عن تغفل رأس المال الاجنبي ، الى شبه المستعمرات .

دعا الافغاني الى اللوان من التضامن بين المسلمين واماراتهم وسلطناتهم لمواجهة الزحف الاستعماري على الشرق ، فهو يقول : « ان من أدونة(*) الى بيشاور(*) دولا اسلامية متصلة الاراضي ، متحدة العقيدة يجمعهم القرآن ، لا ينقص عددهم عن خمسين مليوناً ، وهم ممتازون بين اجيال الناس بالشجاعة والنبالة ، ليس لهم ان يتفقوا على الذب والاقدام كما اتفق عليه سائر الامم ، ولو اتفقوا فليس ذلك ببدع منهم ، فالاتفاق من اصول دينهم ، هل أصاب الخدر مشاعرهم فلا يحسون بحاجات بعضهم البعض ، ليس لكل واحد ان ينظر الى اخيه بما حكم الله في قوله (انما المؤمنون اخوة) فيقيمون بالوحدة سدا يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب ؟ » (٤٩) .

ويضيف قائلاً : « لا التمس بقولي هذا ان يكون مالك الامر في الجميع شخصاً واحداً ، فان هذا ربما كان عسيراً ، ولكن ارجو ان يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الاخر ما استطاع ، فان حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه ، الا ان هذا بعد كونه اساساً لدينهم تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الاوقات (٥٠) .

فهو هنا يرى للعوامل الخاصة بوحدة العقيدة مزايا وثمارا يجب ان تراعى ويفاد منها في تعبئة الجماهير ، وهي خاصة بالجانب الروحي المنبعث من سلطان القرآن ووحدة الدين . وان للتمايز القومي مقتضيات يجب ان تراعى لتيسير عملية التضامن المتمثل في وحدة الاعتقاد ، حيث يظل « كل ذي ملك على ملكه » قائماً بواجبه حيال الآخرين « تضامناً » ، لا « وحدة » أو « اتحاداً » كما فهم البعض ،

للقوف صفا واحدا ووجهة واحدة وسدا منيعا يصد زحف الدول
الاستعمارية المدافعة عليهم من جميع الجهات .

وفي سبيل توحيد عمل المسلمين وتعزيز الجبهة المعادية للاستعمار ،
دعا جمال الدين « الفارسيين والافغانيين أن يراعوا الكلمة الجامعة
والصلة الجنسية ، ولا يجعلوا الاختلاف الفرعي في المذاهب (شيعة
وسنة) سببا في خفض الكلمة الاسلامية وقطع الصلة الحقيقية (٥١) .

وقد علق « السيد » آملا مبالغا فيها على الدولة العثمانية والخلافة
في تعزيز دعوته الى الجامعة الاسلامية بمضمونها التحرري الثوري
المعادي للاستعمار والامبريالية .

كان الافغاني يريد أن يوظف فكرة الخلافة وفعالية الرابطة الاسلامية
وقوة النفوذ الروحي الذي خلفه الاسلام ورعاه فيما بين معتقيه ، في
استنهاض الجماهير وتحريك روح المقاومة وتمتعها في تعزيز جبهة
التضامن ضد الاستعمار ، والاستعمار الانجليزي بالذات ، فيقول :
« أن خمسين مليوناً من المسلمين في حكومة انجلترا (أي الراجرين تحت
الحكم الانجليزي بالهند) يعدون الدولة العثمانية قبلة لهم وملاذفا
يلجأون اليه ، وهم أول قوم حربيين في البلاد الهندية . ليت العثمانيين
يعلمون أن دولة انجلترا إنما تستميل المسلمين في الهند بكونها خليفة
الدولة العثمانية ، ونصرة لها مدافعة عن حقوقها . أما والله لو علم
العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الانجليز (يعني بالدرجة
الأولى مسلمي الهند) ، واستعملوا تلك السلطة استعمل العقلاء لما
تجرعوا مرارة الصبر على تحكيمات الانجليز وحيثهم في أعمالهم ، وتعديهم
على حقوق السلطات في مثل المسألة المصرية ، التي هي في الحقيقة أهم
مسألة عثمانية أو اسلامية (٥٢) .

إن موقف الافغاني من الخلافة قد خضع لتقلبات وتطورات فرضتها
الظروف الموضوعية للمعركة ضد الاستعمار ، فهو عندما تأكد أن الزحف
الامبريالي هو العدو الرئيس للعالم الاسلامي ، جند كل قواه وامكانياته

في المعركة ضد هذا الخطر المصدق ، ودعا الى التضامن والتعاون والاتفاق والتحالف والوحدة والاتحاد بين جميع القوى التي تتناقض مصالحها ، كليا أو جزئيا ، لمواجهة التوسع الاستعماري في الشرق .

يقول الافغاني : « كنا على يقين ولانزال عليه ، ان الذات الشاهانية وهي الاب الأكبر لعموم المسلمين وهي الكفالة للشريعة الحافظة للدين هي أجدر الناس بالاتفات الى حركة الاعلاء في البلاد الاسلامية ، وهي لا تالو جهدا في تعويق سيرهم واحباط أعمالهم ، ولا يمكن ان يطمئن للسلطان قلب وهو يرى أن أمة عظيمة من اخلص الامم في الولاة له والخضوع لشوكته سقطت تحت السلطنة الاجنبية » (٥٣) .

لقد سعى جمال الدين سعيا حثيثا لجمع شتات اهل الشرق وايقاظ همهم والاشراف بهم على الخطر الغربي ، المحقق بكيانهم ، والاخذ بخناقهم ، ليعملوا على جمع كلمتهم ، ويأخذ كل ملك أو امير في الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه ، وتحصينه بالحكم الشوري الدستوري وتمكينه بما يربط الاقرب فالاقرب ، ويقويه بالتحالف والاتحاد حتى يرجع الكل الى الانضواء تحت راية الخلافة العظمى (٥٤) .

في هذا النص ، تبدو عناصر الدعوة الى الجامعة الاسلامية متكاملة ومستقيمة ، فالافغاني يحدد الخطر على كيان المسلمين بالاستعمار الغربي ، ويحاول ايقاظهم واستنهاض همهم وجمع كلمتهم على أساس وحدة الرأي والعمل ، واجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية ، يقوم بها كل ملك أو امير ، يحقق العدل والمساواة والنظام الشوري الدستوري وحكم القانون ، وتشرك الجماهير في ادارة البلاد والدفاع عنها ، وتطلق طاقاتهم التي كبلتها سلاسل الاستبداد ، مما يمهد الطريق لتوثيق الروابط وتشكيل التحالفات والاتحادات بين الاقرب فالاقرب من الاقطار الاسلامية ، ومن ثم انضواء جميع هذه القوى المتحالفة تحت قيادة الخلافة لمواجهة الزحف الاستعماري ودرء أخطاره عن بلدان الشرق وأهله .

ان الاتفاق والاتحاد ، لا الخلاف والتفرق ، بين المسلمين من اصول دينهم (٥٥) . وان قوة كل أمة كامنة في أفرادها ، ولا يظهرها الا الاتحاد ، ولا يخفيها الا التفرق . فمن رام في الامم استعادة مجدها ، والتخلص ممن اذلها ، فليس غير طريق الاتحاد ما يوصل الى الغاية ، وينقذ من البلاء ، ولا غير حب الموت ما ينجي من الموت ، وينيل المرء إحدى الراحتين ، فاما ان يعيش بحريته واستقلاله « سعيدا » ، واما ان يموت دونهما « بطلا شهيدا » (٥٦) .

كان الافغاني يعلق آمالا على الخلافة العثمانية في المعركة الدائرة بين العالم الاسلامي وبين الاستعمار ، ومن ثم كان يريد استخدام التناقضات ، أية تناقضات ، بين هذه الخلافة وبين القوى الاستعمارية الغربية والانجليزية بالتحديد ، لتشد من أزر المناضلين في هذا الصراع .

وقد تعلق آمال جمال الدين في السلطان عبد الحميد لينهض بعبء مواجهة السياسة الاوربية الاستعمارية في العالم العربي والاسلامي ، بابعه بالخلافة يقينا ان الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شرارك اوربا ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها ، وفي الاخير ازدرادها واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومي ، وانصواء تحت راية الخليفة الاعظم (٥٧) .

ولعله أيضا خيّل اليه أنه بمعونة السلطان يستطيع أن يوسع دائرة اصلاحه ، فيضع خطة لجامعة اسلامية يؤلف بها بين شعوب الاسلام ودوله شكل من التضامن او الاتحاد بعد اصلاح الموردها . ويعلق الباحث احمد أمين على ذلك بقوله : « وفات « السيد » أن جو الأستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت وأشباهم العظة البالغة » (٥٨) .

ولكن الافغاني ، وهو المناضل الذي مد يده للخليفة العثماني وباعه بالخلافة مؤملا أن يقود الشرق في المعركة المحتدمة ضد الاستعمار ،

وجد أن دهاء عبد الحميد إنما هو موجه ضد الاحرار والثوار بالدرجة الاولى وعندما أيقن أن هذه الخلافة قد تحولت الى مسخ مشوه ، وأسم على غير مسمى ، وأنها لم تعد جديرة بالآمال المنتظرة التي علقها عليها ، بدأ يعيد النظر في موقفه وقال عنها ، ساخرا منها : خلافة عظمى ، وألمة كبرى ! لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس (٥٩) .

وعندما أبصر « السيد » الأمل من صلاح السلطان عبد الحميد أو اصلاحه ، تحول عنه ، ولم يتحرز في توجيه اللوم له أو الهجوم عليه في مجالس خاصة . وحدث يوما أن كان جمال الدين في حضرة السلطان ، وأخذ يلعب بعبات مسبخته أثناء حديث السلطان اليه ، وكان ذلك في نظر حاشيته « كبيرة » لم تحدث ولم يسمع عن حدوثها من قبل ، فخاطبوه في ذلك عقب المقابلة مباشرة ، فأجابهم بجرأة : « سبحان الله ! ان جلالة السلطان يلعب بمقدورات الملايين من الامة على هواه ، وليس من يعترض منهم ، أفلا يكون لجمال الدين حق في أن يلعب في مسبخته كيف يشاء ؟! » (٦٠) .

حتى أنه دخل على السلطان يوما ليعلن عن سحب بيعته ، فقال : « أتيت لاستميع جلالتك أن تقبلني من بيعتي لك ، لاني رجعت عنها .. بايعتك بالخلافة والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق لوعده » (٦١) .

وهو موقف فريد في مستواه من الشجاعة والجرأة والاقدام ، ملائم لايمان « السيد » بالحكم الشوري الدستوري ، ونفوره الشديد من الحكم الاستبدادي الفردي ، وشغفه بخضوع الحاكم للقانون الذي تلخصه عبارته القائلة : « ان ارادة الشعب الغير مكره ، والغير المسلوب حريته ، قولا وعملا ، هي قانون ذلك الشعب المتبع ، والقانون الذي يجب على كل حاكم ان يكون خادما له ، أمينا على تنفيذه » (٦٢) .

لقد استخدم سلاطين الدولة العثمانية المتداعية (امبراطورية الرجل المريض) وخصوصا عبد الحميد الثاني ، أفكار الجامعة الاسلامية ،

بتأويلها الرسمي (الرجعي) سلاحا فكريا لتوطيد الوضع المسيطر للقوى الطبقية الرجعية المتطرفة في السلطنة عامة وفي ممتلكاتها العربية خاصة . إضافة الى ذلك كان عبد الحميد يعد ، معتمدا على أفكار الجامعة الإسلامية ، الخطط لبسط نفوذه على الشعوب والناطق الأخرى التي يسكنها المسلمون ، أي انه أراد أن يوحد تحت سلطته مسلمي مصر الخاضعين لانجلترا ، ومسلمي أفريقيا الشمالية ، الواقعين تحت حماية ونفوذ فرنسا ، ومسلمي الهند البريطانية ، ومسلمي القفقاس وآسيا الوسطى والقوقاز القاطنين في روسيا ، ويقيم من هؤلاء وشعوب امبراطوريته دولة اسلامية واحدة يحكمها هو نفسه بوصفه خليفة وأميرا للمؤمنين . وحظيت خطط عبد الحميد هذه بمساندة امبراطور ألمانيا غليوم الثاني الذي كان يسعى للتغلغل في الشرق الإسلامي واستغلال الاتراك في الكفاح ضد دول الوفاق(*) . وقد تحولت الجامعة الإسلامية فيما بعد ، الى أحد أشد الاتجاهات الاجتماعية رجعية في بلدان الشرق الإسلامي .

كان الافغاني خير من مثل في عصر النهضة ، الاتجاه الديني الثوري التحرري الديمقراطي التقدمي المعادي للاستعمار وأدواته ومراكزه . ولا يعني ذلك أنه جعل من الروابط الدينية ، طوال حياته ، بديلا للخصائص القومية . ففي فترة ما من تطور تفكيره(*) ، حوالي أواخر القرن التاسع عشر ، الذي أفتته وانضجته المواقف النضالية والتجارب السياسية العملية في أقطار العالم العربي والإسلامي ، اعترف بالخصائص القومية الى جانب وحدة العقيدة الدينية . وفي خطوة تالية قال بان الغلبة في التأثير هي لجامعة اللسان ومن ثم للخصائص القومية على وحدة الاعتقاد الديني .

يرى الافغاني حين يتحدث عن المسلمين « أن رابطتهم الملية مع رابطة اللسان أقوى من روابط الجنسية » (القومية) (٦٣) . ويضيف قائلا : « لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عز

لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم اذا لم يقم منهم اساطين تحمي وتحمي آثار رجال تاريخها ، فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم (١٤) . ويستطرد قائلا : « فالعرب ما نجحوا بفتوحاتهم ، بشكل الدين الظاهري فقط ، بل بفهم أحكامه والعمل بأدائه ، وذلك ما تم ولا يتم الا باللسان ، وهو أهم الأركان » (١٥) .

ويبلغ من الوضوح والجسم والانسجام مع أسس الفكر القومي الحديث مبلغا مشيرا للاعجاب في قوله : « ان الامة العربية هي « عرب » قبل كل دين ومذهب ، وهذا الامر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه الى دليل أو برهان » (١٦) .

وتجدر الاشارة الى أن نضوج فكر الافغاني القومي ، لا يعني انه تخلى عن مقولة التضامن الاسلامي ، وتنكر في دعوته الى الجامعة الاسلامية ، ولكنه استطاع أن يزاوم ما بين التضامن الاسلامي ، وقيام الحكم « القومي » داخل هذا الاطار الاسلامي الكبير (١٧) .

لقد عكس الافغاني في فكره ونشاطاته النضالية العملية الظروف السياسية والاقتصادية - الاجتماعية التي كانت تعاني منها الشعوب العربية والاسلامية ، وطموحاتها في احداث تغييرات تحررها من النهب الاستعماري واستبداد السلاطين والشاهات والامراء ، وافتح امامها طريق الحرية والاستقلال والتقدم الاجتماعي . وبمعنى آخر ، أسهم الافغاني في بعث الحياة الاجتماعية والفكرية والثورية ، مما يؤكد العلاقة والترابط الذي لا ينقسم بين هؤلاء النهضويين وبين ضرورات عصرهم وقوانين المجتمعات التي عاشوا فيها وطوروها وتأثروا بظروفها .

هذا ، وإذا استثنينا بعض نقاط الضعف وعدم الوضوح والتناقض التي اتسمت بها مسيرة تكوين بنائه الفكري - السياسي والاجتماعي قبل وضع كتاب (خاطرات الافغاني) الذي عكس قمة نضوجه وتكلمه ،

يظل الافغاني في التقويم الموضوعي أحد أبرز عمالقة تراثنا الثوري والفكري والحضاري والنهضوي الذين أسهموا في اذكاء نار الثورة على الاستعمار والاستبداد والظلم الاجتماعي وضد احتكار مصادر الثروة القومية من قبل رأس المال الاجنبي ، ودفنوا العرب والمسلمين في اتجاه التضامن والتحرر والثورة والتقدم .

وقد لاقى آراء الافغاني حول التضامن الاسلامي والدعوة الى الجامعة الاسلامية بمضمونها الثوري التحرري صدى واسعا في اوساط الراي العام العربي . وكان نشاط الافغاني الفكري وفعاليته النضالية عنوانا لبداية تغلب ذلك الاتجاه الذي ربط فكرة النهضة القومية بفكرة التضامن الاسلامي . وقد تجسد ذلك من الناحية العملية في توطيد مواقع الجامعة الاسلامية ، وكان من أبرز ممثلي ذلك الاتجاه في الفكر الاجتماعي - السياسي على سبيل المثال : خليل غانم ، سليمان البستاني ومؤخرا شكيب أرسلان وغيرهم .

كما أثرت أفكار الافغاني تأثيرا ملحوظا على التطور اللاحق للفكر الوطني الاجتماعي في البلدان العربية . وتسليح بآراء الافغاني المعادية للاستعمار الى هذا الحد أو ذاك ممثلو الراي العام القومي الوطني العربي مثل : عبد الرحمن الكواكبي ، أدیب اسحق ، ورفیق العظم (سورية) ، وعبد الله النديم ، مصطفى كامل وسعد زغلول (مصر) وكثيرون غيرهم من معاصري الافغاني ومن الاجيال اللاحقة (١٨) .



الهوامش :

- (١) حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٢٩ . ترجمة كريم عزقول . دار النهار للنشر - بيروت ١٩٨٦ ص ٢١٢ - ٢١٤ .
- (*) السنوسية : نسبة الى مؤسسها محمد السنوسي الذي أسس في برقة عدة زوايا بضمنها زاوية في واحة جفوب ١٨٥٥ التي عدت فيما بعد مقره ومركزا للحركة السنوسية .
- (٢) الدهان ، سامي (الدكتور) : محاضرات عن الامير شكيب أرسلان . جامعة الدول العربية . معهد الدراسات العربية العالية - القاهرة ١٩٥٨ ص ٥٣ .
- (٣) المصدر ذاته ص ٧٣ ، ٧٧ .
- (٤) أمين ، أحمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٥ ص ١٢١ .
- (*) فارس بن يوسف بن منصور بن جعفر بن فهد الشدياق (١٢١٩ - ١٣٠٤ هـ / ١٨٠٤ - ١٨٨٧ م) : عالم باللغة والادب ، صحفي ، كاتب اجتماعي ومؤلف . ولد في قرية عشقوت بلبنان من أبوين مسيحيين مارونيين سمياه فارسا . تلقى الآداب العربية والسريانية في مدرسة « عين ورقة » . رحل الى مصر واشترك في تحرير الصحيفة الرسمية « الوقائع المصرية » . دعاه الرسلون الاميركان الى جزيرة مالطة وعهدوا اليه ادارة مطبعتهم وتدرسي اللغة العربية في مدارسهم ، واعتنق مذهبهم البروتستانتية . جال في أوروبا لمدة عشر سنين ، ثم إستدعاه باي تونس الى خدمة بلاده ، وفيها ترك البروتستانتية واعتنق الاسلام (في دائرة المعارف الاسلامية اعتنق الاسلام في استانبول) وصار يعرف بالشيخ أحمد فارس الشدياق . دعي الى الأستانة وأصدر فيها جريدة « الجوائب » الاسبوعية عام ١٢٧٧ هـ / ١٨٦٠ م التي انتشرت في الشرق والغرب ، وجعلها منبرا لافكار التناف العالم الاسلامي حول راية السلطان العثماني بعد ان حصل على معونة مالية منتظمة من الحكومة التركية . استمرت « الجوائب » على الصدور حتى عام ١٨٨٢ . جمع

←

ابنه سليم منتخبات مما نشرته « الجواب » في سبعة مجلدات بعنوان « كنز الرفائب في منتخبات الجواب » - استانبول ١٢٨٨ - ١٢٩٨ هـ / ١٨٧١ - ١٨٨٠ م .
توفي في استانبول عام ١٨٨٧ ونقلت جثته الى جبل لبنان ودفن في العازمية / الفيكونت الفليب دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية . المطبعة الادبية - بيروت ١٩١٢ ٩٦/١ ، ٩٩ ، ٦١/١ - ٦٤ . له مؤلفات عديدة منها : « الساق على الساق في ما هو الفاريق » و « كشف الخبا عن فنون اوردبا » و « الواسطة في احوال عالمة » / الطرزي : المصدر ذاته ٩٦/١ - ٩٨ .

(٥) الطرزي : المصدر ذاته ٦١/١ .

(٦) حسن ، محمد عبد الفتي : احمد فارس الشدياق - القاهرة ١٩٦٥ ص ٧٤ - ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ . انظر كوتلوف ، ل.ن. : تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي . ترجمة سعيد احمد . مطبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي . دمشق ١٩٨١ ص ٤٠١ .

(٧) جبري ، شفيق (الاستاذ) : محاضرات عن محمد كرد علي . مطبعة الرسالة - القاهرة ١٩٥٧ ص ٨ - ٩ . حسن ، محمد عبد الفتي : احمد فارس الشدياق ص ١٥٢ ، ١٦٩ انظر كوتلوف : المصدر ذاته ص ٤٠١ - ٤٠٢ .

(٨) الخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين الافقاني الحسيني . المطبعة العلمية ليوسف صادر - بيروت ١٩٢١ ص ٢٦ - ٢٧ . انظر تقديم الامام محمد عبده لرسالة الرد على الدهريين للسيد جمال الدين الافقاني . مطبعة محمد مطر بصرى لا تاريخ ص ٢٢ .

(٩) الخزومي : خاطرات ص ٢٧ - ٢٩ .

(١٠) الخزومي : خاطرات ص ٣٢ - ٣٦ .

(١١) امين ، احمد : عماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٦٤ ، ٦٧ .

(١٢) المصدر ذاته ص ٦٧ - ٦٨ .

(*) كان اوبنهايم يملك مصارف في باريس والاسكندرية وله صلات متينة مع شركة « فروهلنغ وفوشن » المالية في لندن ، وخدم المصالح الانجليزية .

(**) فروهلنغ : صاحب مصرف في لندن .

(*) بنيامين إيرل بيكنسفيلد دزرائيلي (١٨٠٤ - ١٨٨١ م) : رجل دولة بريطاني .
 زعيم حزب المحافظين . اتمت وزارته الثانية (١٨٧٤ - ١٨٨٠ م) بالمداوان
 والتوسع وتقوية مركز بريطانيا في البحر المتوسط بشرائه اسهم قناة السويس
 العائدة لمصر .

(**) كلف مشروع قناة السويس مصر ١٦ مليون جنيه وانفقها بدين بلغ مقداره نحو مئة
 مليون جنيه ، وحرّم الشعب المصري من جرائه من ٢٠٠ مليون جنيه دفعت كقوائد
 للمصارف الاجنبية . ودر هذا المشروع على اصحابه فيما بعد ارباحا هائلة ، فان
 الاسهم التي اُخذ تم شراؤها عام ١٨٧٥ بأربعة ملايين جنيه استرليني بلغت قيمتها
 ٢٥ مليون جنيه عام ١٩١٠ .

(**) كان نوبار باشا ، الارمني الاصل ، معروفا بصلاته مع مصرف لندن وباريس . ولم
 يكن يتمتع باي نفوذ بين السكان المصريين .

(١٢) أمين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٧٢ - ٧٣ .

(١٤) الخزومي : خاطرات ص ٤١ .

(١٥) الخزومي : خاطرات ص ٤٤ - ٤٥ .

(١٦) ابوريه ، محمود : جمال الدين الافغاني . دار المعارف بمصر ١٩٦١ ص ٢٨ .

(١٧) السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده : العروة الوثقى والثورة التحريرية
 الكبرى . دار العرب للبستاني - القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٨ المقدمة .

(١٨) الخزومي : خاطرات ص ٤٦ .

(١٩) الخزومي : خاطرات ص ٤٦ .

(٢٠) الخزومي : خاطرات ص ٤٧ .

(٢١) المصدر ذاته ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢٢) المصدر ذاته ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢٣) جمال الدين الافغاني : الرد على الدهريين . نقلها من الفارسية الى العربية الاستاذ
 الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة محمد محمد حطر بمصر لا تاريخ ص ٥ .

(*) صدر العدد الاول من جريدة « العروة الوثقى » في ١٥ جمادى الاولى سنة ١٢٠١ هـ
 الموافق ١٣ آذار (مارس) سنة ١٨٨٤ م ، وبلغ ما نشر منها ثمانية عشر عدداً .

وصدر العدد الاخير منها في ٢٦ ذي الحجة ١٣٠١هـ الموافق ١٦ تشرين الأول (اكتوبر) ١٨٨٤ حيث صادرتها السلطات الانجليزية في الهند ومصر ، ومنعت دخولها سائر البلاد التي لها فيها نفوذ وتجدر الإشارة الى أن « السيد » اصدر الجريدة المذكورة بتكليف من جمعية العروة الوثقى ، وهي جمعية سياسية كان لها فروع في الاقطار العربية .

(٢٤) المخزومي : خاطرات ص ٥٧ .

(٢٥) المخزومي : خاطرات ص ٥٨ .

(٢٦) المخزومي : خاطرات ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢٧) ستودارد ، لوثراب : حاضر العالم الاسلامي . نقله الى العربية هجاج نويهض . وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق احوال الامم الاسلامية وتطورها بقلم امر البيان المجاهد الكبير شكيب ارسلان . مطبعة البابي الطيبي - القاهرة ١٢٥٢ هـ / ١٩٣٣ ٢٢٨ / ١ .

(٢٨) رضا ، محمد رشيد : تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة المنار بمصر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ ٥٥ / ١ .

(٢٩) المصدر ذاته ٦٣ / ١ - ٦٨ . انظر زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٩٨ .

(٣٠) امين ، احمد . زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٩٩ - ١٠٠ .

(*) يبدو أن السلطان ، الداهية المراوغ ، قد خدع الافغاني ، ابان الفترة الاولى من اقامته في الاستانة ، بتظاهره عن الاستعداد بقبول حكم الشورى الدستوي . وان « السيد » كون فكرة عن عبد الحميد بانه ذكي ، واسع الاطلاع على السياسة الاوربية والاعيةها ، عظيم الحيلة في العمل على ضرب بعض الدول ببعض . يقول جمال الدين : ان السلطان عبد الحميد ، لو وزن مع اربعة من نوابغ رجال العصر لرجحهم ذكاء ودهاء وسياسة ... ولا عجب اذا رايناه يذلل ما يقام ملكه من الصعاب من دول القرب . ويضيف قائلا : رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوي .. ورايته يعلم دقائق الامور السياسية ومرامي الدول الغربية ، وهو معد لكل هوة تطرا على الملك مخرجا .. / المخزومي خاطرات ص ٦٤ .

- (٣١) الخزومي : خاطرات ص ٦٧ .
- (٣٢) أمين ، أحمد : زعماء الاصاح في العصر الحديث ص ١٠٠ .
- (٣٣) المصدر ذاته ص ١٠١ .
- (*) الطاقية : لقب ملك الروم .
- (*) الطواغيت : يقصد بها هنا جواسيس السلطان عبد الحميد .
- (٣٤) الخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني . مطابع دار الفكر بدمشق ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥ ص ٣ التمهيد .
- (٣٥) عمارة ، محمد : الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني مع دراسة عن الافغاني الحقيقة الكلية . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة لا تاريخ ص ٢١ - ٣٢١ .
- (٣٦) الخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٣٢٠ .
- (٣٧) المصدر ذاته ص ٣١٠ - ٣١١ .
- (٣٨) المصدر ذاته ص ٣١١ .
- (*) ساليسيوري ، روبرت آرثر تالبوت (١٨٢٠ - ١٩٠٣) : رجل دولة بريطاني . من حزب المحافظين . شغل منصب رئاسة الحكومة اكثر من مرة .
- (*) تشرشل ، اللورد راندولف ، هنري سبنسر (١٨٤٩ - ١٨٩٥ م) . سياسي انجليزي من حزب المحافظين .
- (*) ظلت مصر من الناحية الرسمية تحت السيادة العثمانية حتى عام ١٩١٤ حين اعلنت بريطانيا الفاء السيادة السلطانية عليها ووضعها تحت حمايتها . وكانت السودان جزءاً مصر منذ فتحها محمد علي باشا عام ١٨٢٠ .
- (٣٩) الخزومي : خاطرات ص ٥٥ .
- (٤٠) السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده : العروة الوثقى . المطبعة الرحمانية بمصر ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧ . مقال زلزال الانجليز في السودان ص ٢٤٧ .
- (٤١) المصدر ذاته مقال الوحدة والسيادة ص ١٤٨ .
- (*) قسمة المقتاد ، ولذلك دلالة انصالية لتحقيق الحق والعدل بين الرعية وفيما بين الحاكم والمحكوم .

(★) فلادستون ، وليم ايوارت (١٨٠٩ - ١٨٩٨ م) : رجل دولة بريطاني . انتسب لحزب الاحرار . اتولى عدة مناصب وزارية . شغل رئاسة الحكومة اكثر من مرة ، منها فترة (١٨٨٠ - ١٨٨٥ م) .

(٤٢) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٣١ - ٣٢ .

(٤٣) المخزومي : خاطرات ص ٢٤ .

(٤٤) السيد جمال الدين الافغاني : الرد على الدهريين . نقلها من الفارسية الى العربية الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة محمد مطر بمصر . لا تاريخ ص ٣١ - ٣٢ .

(٤٥) المخزومي : خاطرات ص ٢٨ .

(٤٦) المخزومي : خاطرات ص ٢١٧ .

(٤٧) المصدر ذاته ص ٢٢٣ .

(٤٨) المصدر ذاته ص ٢٢٤ .

(★) ادرنة : مدينة بتركيا ، في تراقية باوربا .

(★) بيشاور : مدينة في بلاد الهند . وهي اليوم بباكستان بالقرب من سمر الخيبر .

(٤٩) العروة الوثقى . مقال الوحدة الاسلامية ص ٢٨ ١٣٩ .

(٥٠) المصدر ذاته ص ١٢٩ .

(٥١) المصدر ذاته . مقال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ص ٢١٦ .

(٥٢) العروة الوثقى . مقال الوهم ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٥٣) المصدر ذاته . مقال زلزال الانجليز في السودان ص ٢٤٨ .

(٥٤) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٨٤ .

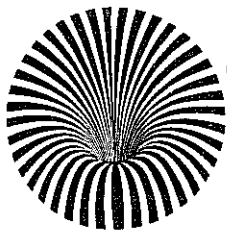
(٥٥) العروة الوثقى . مقال الوحدة الاسلامية ص ١٣٩ .

(٥٦) المخزومي : خاطرات ص ٣١٤ .

(٥٧) المخزومي : خاطرات ص ٦٧ .

- (٥٨) أمين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ١٠٠ .
- (٥٩) المخزومي : خاطرات ص ١٣٠ .
- (٦٠) المخزومي : خاطرات ص ٦٤ .
- (٦١) المصدر ذاته ص ٦٨ .
- (٦٢) المصدر ذاته ص ٢٧ .
- (★) دول الوفاق : حلف دول الوفاق كان قوامه انجلترا وفرنسا وروسيا القيصرية وايطاليا . شكل في مطلع القرن العشرين لمواجهة الحلف العسكري الذي انشأته ألمانيا وانضمت اليه تركيا عند قيام الحرب العالمية الاولى .
- (★) اتسمت المرحلة الاولى من تفكير الافغاني بعدم الوضوح في العلاقة ما بين « الجامعة الاسلامية » وما بين « القومية » وتكوين المجتمعات على أساس قومي حديث ... ومن ثم جاء فكره فيها حاويا لكثير من التعبيرات والاحكام التي تبدو متناقضة بعضها البعض الآخر ، غير صادرة من منطلق فكري كامل الجسم والوضوح / عمارة : الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني - القاهرة لا تاريخ ص ٤٢ / . وان هذه المرحلة كانت خطوة في طريق نضج فكره القومي .
- (٦٣) المخزومي : خاطرات ص ٤١٦ .
- (٦٤) المخزومي : المصدر ذاته ص ١٤٠ .
- (٦٥) المصدر ذاته ص ٩٩ .
- (٦٦) المصدر ذاته ص ٢٣٧ .
- (٦٧) عمارة : الاعمال الكاملة ص ٦٢ .
- (٦٨) كولوف ، ب. ن : تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي (منتصف القرن التاسع عشر - ١٩٠٨) . ترجمة سعيد احمد . مطبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق ١٩٨١ ص ٤٠٨ .





نهضة الفنون والآداب

النقد الأدبي الجديد
من القرد
إلى الهزيمة

د. فيصل دراج

المسح

في عصر النهضة
ثلاث رواد - ثلاث تجارب

د. نديم معل

المؤثرات الفكرية
في النهضة الشعرية الأولى

د. خليل موسى

الرواية

في عصر النهضة
دخول السلسلة الثقافية

محمد كامل الخطيب

ملامح الابداع
في عصر النهضة

خالد محي الدين البرادعي

النقد الأدبي الجديد

من التمرد

إلى الهزيمة

د . فيصل دراج

يتضمن الرجوع إلى بدايات النقد العربي أهمية ثنائية البعد : بعد تاريخي يشير إلى نصوص ان كشفت عن طموحها المعلن ، فانها لا تحجب تناقضاتها المتعددة: وبعد نظري يحمل البعد الاول ويتجاوزه ، ويسمح بعقد مقارنة بين المحاولات النقدية السابقة والمحاولات النقدية الراهنة . فاذا كانت المحاولات الاولى تستلهم ((الغرب)) ، بشكل متلثم ، فلا تطور البدايات ولا تراكم معرفة ، بل تنسى البدايات وتبدد كل تراكم محتمل . نرى في البعد الاول طموحا انفعاليا ، يحلم بتدمير الموروث الساكن وترويضه ، وبالدخول إلى زمن جديد يكون ((العقل الحديث)) فيه معيارا . ونرى في البعد الثاني تبديد الطموح والمراوحة في ترجمة تليفقية جوهرها العجز والنسيان .

الشرق والغرب / القديم والجديد :

الإنبهار المستتر أو المستعلن بالغرب هو العنصر الأساسي الذي يحكم إيقاع المحاولات النقدية الأولى ، والرجوع إلى الصفحات المكتوبة يؤكد هذا القول ويمنحه برهانا كاملا . فلا يبدأ قسطا كي الحمصي دوسه النقدي ، إلا بعد أن يمر على تاريخ النقد في الغرب ، ولا يندد العقائد والملازمي برثاثة النقد القائم ، إلا بمقارنته مع نقد غربي ظاهر العقلانية ولا يخوض ميخائيل نعيمة معركة ضد غير العصور ، إلا بعد أن يوسىء إلى بهاء الجديد في مكان مختلف . يبدأ النقد العربي من دائرة الإنبهار ، ويتحرك الإنبهار في دائرة المحاكاة والتقليد ، فكيون النقد مزيجا من التمرد والغضب ، لان الناقد يسعى إلى تناظر مستحيل بين مجتمعين مختلفين . ان منطق المحاكاة لا يسمح إلا بمحاكمة عقلية معافة .

يعتبر كتاب قسطاكي الحمصي : « منهل الورد في علم الانتقاد » ، الذي كتب في مطلع هذا القرن - نشر في عام ١٩٠٧ - أول محاولة منهجية لتقديم كتاب متسق في « علم النقد » . انقرا في مطلع الكتاب : « واني لم أزل منذ ستة عشر عاما ، أتتبع سير هذا الفن الجليل مكباً على مطالعة كتب أئمتة من الفرنسيين ، أصحاب الباع الطويل ، حتى صار ذلك هوى للنفس » (١) . يبدأ الكاتب بالنقد ، ليعترف بعد ذلك ب « أمم الفرنجة الذين كشفوا عن أسرار العلوم كل حجاب » (٢) . يصرح الكاتب بمرجعه النظري - التاريخي ، بلا موارد ، ويقدم الأسباب التي التي تعطي مرجعه شرعية خلقية وعقلية ، فيشير إلى كتاب الغرب ب « ما أبيع لهم من حرية الكتابة والنقد ، وما أتيج لهم به من وسائل العلم والتحصيل ، فلا عجب بعد هذا ، إذا كان علم النقد لم يكن معروفا عند العرب ، بحسب المفهوم منه عند علماء الفرنجة » (٣) . يقيم الكاتب علاقة مباشرة بين النقد والحرية وتقدم العلوم وتحصيلها ، لكانه يعترف أن غياب الشروط - الحرية وتقدم العلم - للملائمة في العالم الغربي ، منعت تقدم العلم ، ومنعت عن ظهور النقد ، أي امرت ب « استيراده »

من تجربة أخرى . وهذا ما يدافع بالكاتب الى الاعلان بأنه يقدم كتابا جديدا لا نظير له ، وبالتصريح بإخلاق فرع علمي لا سابق له : « فهذا الأول من تجرباً عليه مؤلف هذا الكتاب » (٤) .

يتضمن كتاب قسطاكي الحمصي جملة أفكار تنوس بين الوضوح والارتباك . فهو يرى أن تقدم العلوم في الغرب كان لصيقا بشروط محددة مثل الحرية ، الديمقراطية ، ورعاية الدولة للثقافة ، استقلال المثقفين فكريا واقتصاديا ، ويؤكد علاقة العلم بالحرية ، فيكون النقد علما بقدر ما يكون كل علم تقدا ، أي أن كل علم لا يتقدم الا اذا نتج ، في مساره الخاص ، نقده الموائم ، أن لم يكن نقده المحيث له . يأخذ النقد في هذا التصور ، معنى واسعا ، فيكون علما من العلوم بقدر ما يكون علم العلوم : « أن سلطان هذه القواعد (قواعد النقد) وأحكامها ، قد أسسا على أساس لا يتزعزع ولا يتبدل ولا يقبل التفسير في كل زمان ، وهو عام في كل مكان ، وبهذا امتاز فن النقد على ما سواه من الفنون ، وتصدر علموه للسيطرة على سائر العلوم » (٥) . وقد يرفع قسطاكي النقد الى مرتبة غامضة ، فيقول : « وصل فن النقد الى مستوى من الاستنباط والاكتشاف وإصابة الحدس وحل الغوامض ونيش السرائر ، فاستعت معارف الانسان بإخلاق البشر » (٦) . وبعد أن يجعل قسطاكي النقد أداة لاكتشاف الحقائق المختلفة في الاحوال والميادين المختلفة ، يعود الى التخصص ، ويتحدث بنقد أدبي ، أو يقول بـ « علم الادب » ، الذي هو « لسان حال المجتمع الانساني » . او وسيلة للتمييز « بين الصالح والطالح » في شؤون الادب . يعطي كتاب قسطاكي منهجه بلا خفاء ، يبدأ بعرض لمعنى النقد وتحولاته في الغرب ، ويستنبط منه القواعد والادوات ، وينتهي بتطبيق ما استنبطه من نصوص الغرب على نصوص عربية ، لكان فهم « الشرق » لا يستوي ، أو يأخذ الشكل العلمي ، الا اذا اتكا على « علم الغرب » .

وإذا كان الحمصي يقدم أنبهاره بالغرب سافرا الى درجة الصراخ ، فإن الانبهار بالغرب يظل قائما ، ولو بصوت أدنى ، في كتاب « الديوان »

الذي نشره عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني ، في شباط ونيسان عام ١٩٢١ . نقرأ في الكتاب : « وأن المرء ليزهي بأدميته حين يلقي بنفسه في غمار الآداب الغربية ، أو تجيش أعماق ضميره بتدافع تياراتها وتعارض مهابها وتجاوب أصواتها وأصدائها . أبواب للكتابة منوعة ... وفنون مبتدعة ، ونحل ومذاهب ، ومدارس ومشارب . والحياة بين هذه الأفكار المشرقة معروضة للنظر في كل شية من شياتها محسوسة في اكل خطرة من خطراتها ، متكررة متضاعفة ، شاكاة موقنة جادة ساخرة ، ناقمة راضية ، شهوانية متنطسة . فياضة غير بكية ، موصولة بينايبمها مروية ، والنفس تحس من احدى نواحي ذلك العالم الرحيب ما لا تحسه من سواها ، فكأنها نفوس متفرقة لا نفس واحدة جائزة . كذلك عالمهم . ثم تلتفت الى الادب الذي يدعيه اولئك الاميون (الأدباء العرب المحافظون) العارفون بالكتابة ، الجهلة المتدثرون بلباس المعرفة . العامة والمتطفلون على موائد الخاصة فترى عجبا . نفوس ضالوية ، وعقول خاوية وإخيلة في التراب ثاوية » (٧) . ويسري الانبهار بالغرب في « غربال » ميخائيل نعيمة ، وفي « حصاد الهشيم » للمازني ، وصولا الى رثيف خوري . يؤكد نعيمة ، بلا التباس « فضل أدب الغرب على آدابنا » (٨) ، ويكرس المازني جزءا من كتابه للثقافة الغربية ، ويستعير منها المنهج لدراسة « ابن الرومي » ، ويكتب رثيف الخوري النقد الادبي ، ويكتب أيضا « الفكر العربي الحديث » اي يرى الحدائنة في تأثير الثورة الفرنسية على الفكر العربي .

كان الغرب ، ولا يزال ، مرآة تعكس التقدم والتخلف ، تقدم الغرب وتحضن الآخر ، أي كان مرجعا لمن يرفض وضعه القديم . وتسترجع هذه الصورة ، مهما اختلفت تفاصيلها ، رحلة الشيخ رفاعة الطهطاوي ، التي ترى في الغرب ، مهما تحفظت عليه وتمايزت عنه ، مرجعا تجب محاكاته ، وقدموة ينبغي تقليدها ، ف « أرض الكفر والعناد » هي أرض « العلوم البرانية والفنون والصنائع » (٩) . إذ إن « كمال بلاد الافرنج أمر ثابت شائع ، والحق أحق أن يتبع » (١٠) . لقد كان الغرب ، ولا يزال ،

مرآة ، يرى فيها الناظر العربي تخلفه الاكيد ، فيندفع اليها مبهورا ، حالما بتقليد دقيق ، أو يرتد عنها مذمورا ، لأن منظره يسيئه ، فيلقي على المرأة بالحجارة .

التقديم والجديد : الاقتراب من العصر :

لم يكن الفكر النقدي ، الذي يقارن بين الشرق والغرب ، يختار بين نموذجين مجردين ، فيصق للأول ويرجم الثاني ، إنما كان ينقل النظر بين واقعين تاريخيين مختلفين ، أحدهما يمثل الانتصار والآخر يجسد الهزيمة ، أي أن الفكر المقارن كان يعرب عن أزمته أولا ، كان الفكر يرى تخلف واقعه عن العصر ، ويحلم بلحقاق الطرف المتقدم ، فكان في حلمه يختزل العصر بالكيان الاوربي المتقدم . كان يفتح على العصر ويتأمل الغرب ، ويرى يؤسه المعاش ، فيرى في الغرب درسا يحتذى للوصول الى العصر . لكنه له يكن يدري ، بشكل واضح ، أن العصر الذي يعيش ، وفي جانبه المظلم ، الذي هو مجتمعه ، هو من صنع الغرب ، بمعنى ما ، أي أنه كان يستميد التخلف في لحظة اعتقاده أنه يتجاوزه ، فيبدو الغرب لغزا ، يولا يزال . لقد حمل الفكر النقدي ، وهو فكر نخبة اجتماعية معزولة ، مأساته معه منذ البداية ، لأنه كان يظن أن العصر مختلف العناصر ، في حين كان العصر ، ولا يزال ، هو عصر الغرب ، الذي امتد واتسع ، حتى ألقى بكل ما عداه على هامش مسار التاريخ . مع ذلك يبقى لهذا الفكر النقدي فضيلة الانفتاح على تحولات التاريخ ، التي جعلت الغرب سيدا ، وما عداه هامشيا ونافلا ، أي أن لهذا الفكر فضائل ، رغم أزمته ، أن لم تكن هذه الازمة وجها من وجوه فضائله ، لأن الازمة تعني الرحيل الى مواقع الشك ، والتحفف من اشكال الفكر اليقيني والايمانية الساذجة .

تمرد الفكر النقدي على ثقافة الطقس ، التي تختزل المعرفة الى سلسلة من الكتب القديمة تساوي بين تعقيد الحياة وأصول القواعد

والإعراب ، ان لم تجعل من الحياة صفحة نافلة في كتاب النحو والاملاء . يقول قسطنطين القمحي مشيراً الى أدياء ويشر مجتمعه : « أين هم من حال هذا العصر ، وبسطة عمرانه وامتداد حضارته وتوفر أسباب العلوم وترقيتها ، والتفنن فيها وتولدها ، وما أحدث ذلك من الاختراعات والاكتشافات وتقريب البلاد الشاسعة وتسهيل تناول المعارف والعلوم وأين هم من هذه المطابع التي تتحرك بقوة البخار والكهربائية » (١١) . ويقول كتاب الديوان : « اننا نعيش في عصر تفكير عميق ، وعهد قلق عظيم واضطراب كبير يوشك مخيف ، ليس يتسع لهذه المنكرات والشناعات والتلفيقات . وقد استولت الظلمة على عوامنا السياسية والخلقية والعقلية ، وصارت حياتنا محيطاً يضطرب بصيحات المنك والظما الى المعرفة والحنين الى النور » (١٢) . ويتحدث المازني عن « العصور التي تؤذن بتطور كبير » ، ويسأل : « إليس من العجيب ان ينشأ في مصرا داب صحيح ، وأن تصبح هذه البلاد مهد الادب والتهذيب في الشرق ، على الرغم مما ترسف فيه من الأغلال ؟ » (١٣) .

ينفتح الفكر النقدي على العصر ، ويسخر من طقوس الجناس والطباق ، ليتحدث بلغة جديدة ، دخل قاموسها المطابع والبخار والكهرباء ، وليطالب بثقافة جديدة تصدر عن العصر المعاش لا عن الكتب الميتة . ولهذا فان المحاولات النقدية الاولى ، والتي نسج سطورها : الحمصي ، العقاد ، المازني ، ميخائيل نعيمة ، طه حسين ، ومحمد مندور ورفيف خوري ، وغيرهم ، لم تكن ترتفعن لحيز اختصاصي ضيق يدعى الادب أو علم الادب أو النقد الادبي ، بل كانت في بحثها عن النقد الادبي ، بالمعنى الضيق ، تجعل من النقد لحظة شاملة تمس مرافق الحياة كلها . لقد كان الحديث بنقد أدبي مختلف ، أو بمنظور مختلف في تقييم الاعمال الادبية ، يقود الى رفض الثقافة المسيطرة ، ويفضي الى نقد ثقافة سكونية تستمر في الكتب ولا تتقاطع مع الحياة ، أي ان الشك ، كما المسألة ، كان لحظة محاينة لكل فكر نقدي جديد ، لان الدعوة الى منظور جديد كانت تستلزم بالضرورة مواجهة المنظور الثقافي القديم .

لم يكن جديد النقد يتمثل في سلسلة من المصطلحات والتعريفات الأدبية الجديدة (كما هو حال البنيوية الراهن في الثقافة العربية) ، بل كان الجديد يتجلى في جملة مصطلحات تتجاوز أهازيج النحو والصرف وطقوس الاختصاص ، ومن هذه المصطلحات : الحرية ، الديمقراطية . الشعب ، العقلانية ، الفرد ، الاستقلال ، مسؤولية الكلمة يقول المازني في حصاد الهشيم : « فان مما لا يخفى على أحد له أدنى معرفة أن مؤرخي العرب لم ينظروا الا الى الدولة دون الامة ، والى الحكومة دون الشعب ، ولم يعنوا الا يذكر الفتوح والحروب وتعاقب الولاة واختلاف الحكام » (١٤) . ويشير قسطنطين الى افتقار الفكر في زمن الاستبداد ، وارجاعه الى قضايا شكلية ومتكلسة : « تجد أكثر التأليف عندنا وأوسعها ، تأليف العلوم الدينية ، ثم يأتي بعدها الصرف والنحو ، لانهما يتعلقان بعلوم الدين أيضا ، ثم اللغة لأنها تتعلق بعلوم الدين ولعل الخوف من جور المستبد كان سبب تقييد الأقلام على الجري مع الطبع . . » (١٥) . ويقول الديوان : « ولما رسخت هذه الألقاب المأجورة صدقها العامة وأشبه العامة » (١٦) . ويقول أيضا : « أقلام الأدباء اسلحة ماضية تخشاه كل قوة ويحسب حسابه كل طاغية » (١٧) . ان هذا الخطاب الذي تتردد في حلقاته كلمات العامة والخاصة ، الطاغية والحرية ، تعبيرا عن صورة الحدائث الحقيقية ، التي لا تصفر الكتابة الى اسلوبية مجردة أو تقزمها الى شكلانية فقيرة ، بل تعبّر بالكتابة من حيز الملكية الخاصة والأدب - الحاجب ، الى فضاء الحياة اليومية المضطربة ، فتكون الكتابة مسؤولية اجتماعية شاملة وشأنها عاما يصدع الغرف المغلقة . تتجلى هذه الكتابة ، بالمعنى التاريخي ، نقدا اجتماعيا ، ينقد الحياة ويهاجم الكتب التي لا تعترف بمنطق الحياة ، ويستعلن الكاتب مثقفا مجتمعا جديدا ، يفارق كاتب الطقس المغلق ونديم السلطان وخادمه ، ويرافع الى مستوى أخلاقي جديد ، يوحد بين أغراض الكتابة وحاجات الإنسان المقموع . الكتابة الحديثة خروج من دائرة السلطان وفضاء التأويلات السلطوية الى هواء الحياة وأحاسيس الإنسان ، بل هي نفي شامل للثقافة المكتوبة الساكنة باسم انسان ، له

احاسيسه واحلامه وشعوره . انها النقيض لكتابة « ترضي فردا لتقضي على امة كاملة بالعمق والافتقار » (١٨) .

الحضنة امام الموروث الساكن واللغة المستبدة :

لما كان النقد الحديث ممارسة اجتماعية شاملة تتضمن منظورا جديدا للكتابة والقراءة والنظام الاجتماعي ، فقد كان عليه أن يرفض القمط الثقافي القديم الذي يثوي فيه النقد القديم ، أي كان عليه أن يرفض الثقافة القديمة ، وما تمثله اجتماعيا وثقافيا . وتتكشف الثقافة القديمة ، في شكلها الاكثر وضوحا ، في أمرين ، اولهما : الموضوع الذي يتعامل معه المثقف ، أو الكاتب ، يشكل أدق ، وثانيهما : الحضنة الاساسية التي تصوغ الكاتب وتحدد رؤيته أي اللغة . يجب التمييز منذ البدء بين مفهوم الكاتب ومفهوم المثقف ، لأن كلا منهما يحيل الى زمن اجتماعي مختلف عن الآخر . يرتبط مفهوم الكاتب بمفهوم الطقوس الثقافي المطلق ، فيكون دوره الدوران في ساحة السلطان أو دائرة شاعر السلطان أو فقيه السلطة ، أي أن هذا الكاتب ، في ممارساته الشاملة ، لا يعترف بالمجتمع ولا يتعرف عليه ، لأن دوره الحقيقي هو تهميش المجتمع والعمل على عدم نهوضه أو تكونه . بينما يرتبط مفهوم المثقف بالمجتمع المدني ، لأنه يسعى ، وفي حدوده الذاتية والموضوعية ، الى انتاج ثقافة تدافع عن المجتمع ، واتسعت المجتمع في الدفاع عن ذاته ، ان أمكن . يحقق الكاتب سلطوية المعرفة ، أي معرفة غريبة عن الحياة ، ويظلم المثقف بتحقيق مجتمعية المعرفة ، أي معرفة تصدر عن أسئلة الحياة . تتوحد في المعرفة الاولى المثالية والاستبداد ، وتنزع المعرفة الثانية ، في شروط محددة ، الى توحيد الواقعية والديمقراطية ، أو العلم والديمقراطية . يعثر السلطان في المعرفة الاولى على ما يبرر سلطته وتدمير نقيضها ، وتبحث الثقافة المجتمعية عما يسمح ببناء سلطة ديمقراطية .

تنزع كل كتابة شكلية الى الدفاع عن السلطة ، أو الى عدم الاصطدام بها ، فبتمتع من الواقع لتنتقل في حدود النص . وبسبب ذلك ، وكما أشار قسطاكي الحمصي ، تفرق الثقافة التقليدية في أسئلة النحو واللاهوت ، فلا تكون أكثر من سلسلة لا متناهية من استظهار القديم وإعادة انتاجه بشكله القديم ، أي إعادة انتاجه بلغة قديمة ، فتوازي اللغة ، كما النص ، الحياة بدون أن تلتقي بها . تستمد اللغة ، في الثقافة التقليدية ، أي السلطوية ، حياتها من ذاتها ، بمعزل عن الحياة وبفراق معها ، فتكون اللغة خالدة في سكونها وساكنة في خلودها ، أي تكون لغة ميتة ، لأنها لا تعترف بالتطور ولا تقبل به . ان تطوير اللغة تطوير الفكر ذاته ، لأنه لا يمكن الفصل بين اللغة والفكر ، فالنسق اللغوي يتضمن في بنيته وعلاقته أيديولوجيا محددة ، والدفاع عن نسق لغوي مغلق ، أي منفصل عن الحياة ، دفاع عن أيديولوجيا تناهض حركة الحياة وفتالها .

كانت مسألة اللغة العربية وتطويرها ، منذ بداية عصر النهضة الى اليوم ، مسألة حاسمة وشائكة ، لأن الدفاع عن اللغة القديمة ، كان يحتجب وراء اللغة للدفاع عن أغراض تتجاوزها ، فالدفاع عن مثقف الطقس ، كما الشكلانية وارجاع المعارف كلها الى فرع من اللاهوت ، كان يحتجب وراء قناع اللغة ، خاصة حين يساوي الكاتب التقليدي بين اللغة والموروث المقدس ، ويجعل من اللغة كيانا مقدسا لا يجوز المطالبة باصلاحه . تصبح اللغة ، في التصور التقليدي ، من حيث هي كيان مقدس ، مثالا كاملا وساكنة في كماله ، ويكون دور الكاتب محاكاة المثال وإعادة انتاجه . ولهذا كان طبيعيا ، أن تصطدم المحاولات النقدية الجديدة ، بحاجز اللغة ، وأن تخوض معركة من أجل انتاج لغة تتعامل مع مواضيع الحياة المتجددة . يقول ميخائيل نعيمة : « الانسان اوجد اللغة ولم توجد اللغة الانسان ، فهي تحيا به لا هو بها . وتتغير بتغير أطواره ولا يتغير بتغير أطوارها » (١٩) . ويتابع محاكمته فيقول : « لماذا جاز لبدوي لا أعرفه ولا تعرفونه أن يدخل على لفتكم كلمة «استحم» ،

ولا يجوز لشاعر عرفه وتعرفونه (جبران) ان يجعلها « تحم » ؛ وما هي الشريعة السرمدية التي تربط ألسنتكم بلسان اعرابي عاش قبلكم بألوف السنين، ولا تربطها بلسان شاعر معاصر لكم « (٢٠) . ويقول أيضا : « وفي الأدب العربي اليوم فكرتان تتصارعان ، فكرة تحصر غاية الأدب في اللغة ، وفكرة تحصر غاية اللغة في الأدب – لا قيمة للرمز في ذاته ، إنما قيمته مكتسبة مما يرمز اليه ، لذلك فلا قيمة للغة في نفسها » . من واضح الامر هنا ، أن المعركة لا تدور في سطور اللغة وصفحات القواميس ، بل تدور بين من يعترف بنبض الحياة وأحوالها المتغيرة ، وذلك الذي يتدثر بقاموسه القديم ويعتقل أنفاس الحياة في لغة علاها الغبار . تدور المواجهة بين منظورين للحياة مختلفين ، أولهما يعترف بالتاريخ والعقل والكيان الانساني ، وثانيهما يتهدج صامتا أمام نص ولده زمن ذهب وتولى .

لا تدور المواجهة في فضاء الحروف ، إنما تنهض في الحقل الذي تستعمل فيه اللغة من أجل تأييد منظور فكري ونسق ثقافي ونظام اجتماعي ، أي تدور بين من يرى الانسان مبدا وظيفيا ومركزا للشعر والنثر ، وبذلك الذي ينحر الانسان عاطفة وشعورا من أجل استقامة النظم واطاعة الكتاب الصامت . يقول نعيمة : « ان تعلقنا الفأنت الحد بالصلاة وتفسيرنا الحرفي لقول الإنجيل « لا تهتموا بالغد » واهمالنا حكمة المثل الدارج « قم فأقوم معك » هو أكبر الأسباب لتأخرنا وانحطاطنا » (٢١) . وتقرأ في كتاب الديوان : « ونقول لشوقي ان سنة الله لم تجر بأن يقوض الغابر المستقبل ، ولكنها قد تجري بأن يقوض الحاضر الغابر والمستقبل الحاضر » (٢٢) . ويقول : « جعلوا التشبيه غاية فصرفوا اليه همهم... كان الأشياء فقدت علاقاتها الطبيعية ، وكان الناس فقدوا قدرة الاحساس بها على ظواهرها » (٢٣) .

يبدا الحاضر ، المتغير ، المتطور ، الحي ، المبدع ... بدء المعركة ومنتهائها . فإذا كانت التربية التقليدية ، وقد جعلت من استعمال الحرف علما ، تهدف الى عقل جماعي ممثل ، يدمر قواه الجماعية في

اطاعة مثال سكوني ، فان الثقافة الحديثة تطمح الى ثقافة جمعية يصوغها الافراد في تعاملهم الحي مع مستجدات الحياة . تقوم الثقافة الاولى بتحويل الكل المختلف الى واحد متجانس ، وتسمى الثقافة الثانية الى اطلاق الطاقة المتعددة التي تسكن الانسان ، اذا تحرر . لا تزال اللغة العربية أرضاً للعبة مأكرة ، تأخذ اللغة فيها وجوها وأقنعة مختلفة، فتكون ثقافة ودينا ومقدسا وتاريخا ، ويصبح أي نقد للثقافة السكونية، في وجوها المتعددة ، نقدا للدين أو المقدس ، أي هرطقة تمنها الحرم والعقاب . وقد يلون البعض خطابه ، فيدافع عن اللغة الساكنة ، باسم مقولة استشراقية هي الاصاله ، لكن تلوين الحديث لا يجعل منه أكثر من سلفية جديدة . ان تمجيد اللغة الساكنة تمجيد للانسان الذي يعشق موته .

النقد الجديد : الإشكالية وتناقضات الحركة :

إن كان الالم ملازماً لكل تحول تاريخي ، فقد ظلّ هذا الالم ملازماً للمثقف العربي النهضوي ، منذ أن اكتشف فقر ثقافته ، وهو يقرأ نصاً أوروبياً مترجماً . لقد اجتاحت الرأسمالية انغلاقها ، وفتحت لها نافذة المجتمعات الاقليمية الضيقة ، فكسرت انغلاقها ، وفتحت لها نافذة على ثقافة كونية ، ليست في جوهرها الا ثقافة الامبريالية التي اكتسحت العالم ، ولا تزال تكتسحه حتى الآن . وكان الارهاب السافر أو المضمّر ، المعلن أو الرهيف ، جزء من هذا الاكساح . ونشأ المثقف العربي النهضوي في زمن هجين ، وحمل معه هجنته ، أي انفتح على ثقافة كونية محددة وظل يعيش مجتمعاً مفلتاً . فلم تكن ثقافته النهضوية محصلة طبيعية لتطور طبيعي ، بقدر ما كانت ثقافة تميزج فيها العسف بالانبهار .

كان الفكر النقدي المشار اليه يحمل سمات زمانه ، أي كانت « الهجنة » ، أو الحركة المماقة جزءاً داخليا فيه . فاذا كان الفكر النقدي

الأوروبي الكلاسيكي قد عثر على القوى الاجتماعية ، والتي أنتجت شروط قيامه وتطوره واستمراره ، فان الفكر النقدي العربي اتكا على قوى اجتماعية غائبة او هشة تاريخياً . واكثر من ذلك ظهر فكرنا النقدي العربي انفعالياً في ولادته وتطوره ، فقد التقط الكثير من افكار : بيكون ، ديكرت ، روسو ، مونتيسكيو ، غوته ... لكنه لم يستطع ان يصوغ إشكالية نظرية متسقة الا في حالات قليلة (طه حسين الشاب مثلاً) . لم يكن هذا الفكر ، وهو فكر نخبة مثقفة ، محصلة لتطور مجتمعه العربي ، ولم يكن ، لجملة اسباب موضوعية ، قادراً على تمييز الافكار الأوروبية التي انبهر بها ، اي لم يكن قادراً على اعادة صياغتها بشكل تصبح فيه جزءاً عضوياً من الثقافة العربية .

كان الفكر النقدي يحارب اقمطة ايديولوجية ضيقة ، ويظل أحياناً ، قريباً منها ، في لحظة مواجهته لها . فقد استنكر استبداد اللغة المدرسية الموزونة ، وسعى الى لغة اخرى اقل اشكالية وأكثر مرونة . لكنه ، أحياناً ، يمارس اللغة الشكلية ؛ لكان ما يرفضه الوعي يتسلل ثانية عن طريق اللاوعي الثقافي . تتجلى سطوة اللغة اليابسة والتزنية في اكثر من مكان ، في كتابي الديوان ومنهل الورد . نقرأ في كتاب قسطاكي الحمصي : « وقد استسمنوا ذا ورم ، فأجفلت اجفال النعام ، وقلت اين أنا من هذا المقام ، واعتذرت اليهم بالعجز » (٢٤) . وحين يقترب هذا الكاتب من دلالة الشعر التخيلي ، يصفه بالشكل التالي : « ويظير في أفق ضيق أو فسيح ، بحسب هوى قوادمه وخوافيه في الريح ، فمن الناس من يسوم فكرة الجري فيتعثر ويسقط ، ويحوم طائرته على الطفيف فلا ينقر ولا يلقط ، ومنهم من تسابق اجنحة خاطره السانح والبارح ، وتطلق في أعالي الفضاء فتصطاد «الاعزل والرامح» (٢٥) وإذا اعترفنا بأن شكل اللغة مطابق لشكل الفكر ، أمكن لنا ان نرى ان هذه لغة كاتب يرفض موضوعاً ، ولا يستطيع ان يتحرر منه ، فالنقد الجديد يأخذ باللغة الشكلية ، وهو يحاربها ، بل أنه يأخذ بها ، لانه لا يستطيع ان يتحرر منها بشكل يستجيب لرغباته الذاتية وبسبب

هذا الموضوع المتناقض ، الذي يكشف فيه شكل اللغة شكل الفكر ، يكون النقد الجديد سرورة يتعايش فيها ، وبشكل غير متكافئ ، جملة من العناصر القديمة والجديد . تبدو اللغة وشاية بوعي لا يستطيع أن يكون ما يريد أن يكونه ، بل تبدو ذلك الضوء الكاشف ، الذي يظهر المسافة بين رغبات الناقد وقدراته . نقرأ في كتاب الديوان : « أن فضاء الدنيا يضيق بالراغب المتطلع ، وأن سعة الرحب تازم بالطلح المتدفع ، لبعد آماذ همته وتطول آناء طماعته ، وقد يقولون أن القانع السالي ، ينفسح له سم الخياط ويرحب به حجر الضب » (٢٦) . تظهر اللغة انتقالاً من نسق الى نسق يكون فيه الوعي الادبي اكثر تقدماً من الوعي الايديولوجي العام .

ان هذه اللغة الانتقالية تشير الى الوعي العام الذي ولد فيه النقد وتكون ، وهو وعي مرتبك ، لم يمتلك بعد ادواته النقدية الخاصة به ، لذلك فهو يعرف ما يفرض ، بدون أن يمتلك ما يريد يقدم قسطاكي الحمصي كتاباً ، يبدو للوهلة الاولى ، حاسماً في جديده وجدته ، فان تطلع اليه القارئ وجد أن الناقد الجديد يتعثر في مساره مرتين : يتعثر حين يبالغ في معنى النقد حتى يرفعه الى مقام الميتافيزيقا ، ويتعثر حين يصل الى التطبيق العملي ، فيأخذ بالمعايير القديمة ، ناسياً المقدمات التجديدية ، التي دعي اليها . يقول مثلاً : « وقد تحول فن النقد الى فن مساعد للتاريخ ، الى آلة حقيقية للتحليل والتفتيش واكتشاف اسرار النفوس » . يبدو النقد - هنا - مساوياً للعلم بشكل عام ، مساوياً للعلم شامل تمتثل اليه الارواح والمواضيع . وقد تدفعه « ميتافيزيقا العلم » الى جملة صيغيات غامضة هي اقرب ما تكون الى أحلام الفيلسوف القديم : « ان ما يعبر عنه في علم الطبيعيات بالجاذبية يليق بنا أن نسميه في علم الانتقاد بصدق الإرادة » (٢٧) . وربما أخذه التعميم والمبالغة فيجعل من « علم الفراسة » أمراً ضرورياً للنقد . ومع انه ينزع ، وبشكل مستمر ، الى مقارنة علم الانتقاد المنشود بالعلوم الطبيعية الحديثة ، فانه يقع في اكثر من مكان في آراء ساذجة ، مثل

الربط بين المكان الجغرافي والابداع الثقافي ، أو بين الابداع و « هواء الاقاليم » . لكن هذه النزعة العلمية المفرطة تتلاشى حين يبدأ الناقد الجديد بتطبيق منهجه الذي هو استعادة للنقد العربي الموروث .

يستظهر ارتباك النقد الجديد في أكثر من مكان : يهاجم الشعر القديم «المستند الى جملة معايير شكلية سكونية ، ويدعو الى شعر جديد مرتبط بالحياة ، ومعبر عن مشاعر الانسان ، ولصيق بالنور والجمال والنفس العميقة . لكنه رغم معركته الشجاعة ، وطموحه النبيل ، لا يقدم تعريفاً جديداً بل منظوراً ايديولوجياً جديداً للشعر ، أي أنه يدافع عن فلسفة جديدة ، عمادها الانسان اولا ، وتتضمن في ثناياها تصوراً جديداً للشعر . وبذلك لا يتم تحديد معنى الشعر في الحقل الادبي الخاص به ، بل في مجال فلسفي وأخلاقي عام . يكون الشعر عند ميخائيل نعيمة هو : « غلبة النور على الظلمة ، والحق على الباطل » ويكون : « الذات الروحية التي تتمدد حتى تلامس اطرافها اطراف الذات العالية » : أما المازني فيقول : «وهل الشعراء الا صورة الحياة؟» تنطلق هذه الفلسفة من الانسان وترفض شعراً ينطلق من الكتب ، وهذا امر جديد ، لكن هذه الجدة تظل أسيرة لتصوير عام ، يريد ان يقول كل شيء دفعة واحدة . ولعل مقولة العام هي الاساس في قوة وضعف المنهج النقدي الجديد بل السبب في صعوده وسقوطه معاً .

ينطلق الفكر النقدي من العام ، فلا يطالب بنقد جديد فقط ، بل يطالب بشروط اجتماعية تسمح بنقد جديد ، أي أنه يخوض معركة تتجاوز حدود النقد ، ولا يستقيم النقد الا بها . ولهذا يصبح النقد عملاً تنويرياً عاماً لبيتعد شيئاً فشيئاً عن حقله المتميز ، عن الحقل العربي الخاص به ، والذي له أدوات أكثر تحديداً . ويمكن القول مرة أخرى : لا تصدر مأساة الناقد التجديدي عن عجزه ، بل عن الشرط الاجتماعي الذي يخوض فيه معركته ، لان معركة النقد ، وهي لصيقة بمسألة اللغة والايديولوجيا ، تجبر الناقد أن ينتقل من معركة محدودة الى معركة واسعة ، او لنقل : ان النقد القديم يفرض على النقد الجديد

مغامرة حقل الأدب الى حقل يضم الحياة والتاريخ ، لان الاتهام بالكفر والمروق هو صفة الناقد الجديد ، الذي يطالب باصلاح اللغة . بل يمس القبول : ان المسافة الشاسعة التي تفصل بين فكر يقدس النص وفكر تقيض يقدس الانسان تجعل كل محاولة نقدية تأصيلية تزاح عن سبيلها وتتبدد بعد حين ، لانها تبدأ من حيز معرفي محدد لتواجه لاحقاً ابيدولوجيا ماضوية بعيدة عن كل تحديد .

يحمل النص النقدي الجديد معه عناصر تراجعه أو هزيمته ، وكأنه يولد مهزوماً أو قريباً من الهزيمة . يحتاج النص النقدي الجديد . كي يؤكد وجوده وجدواته ، الى انتاج ادواته النقدية الادبية المميزة له . التي تعطيه شرعية علم جديد . لكن هذا الطموح يستدعي وجود شروط اجتماعية ذات دلالة ثنائية البعد : شروط اجتماعية لانتاج المعرفة المتعددة الابعاد التي يتكئ عليها النقد ، ولا يكون علماً بدونها . وشروط اجتماعية اخرى تسمح بكتابة وبقراءة النقد الجديد ، أي بفرض دورته الاجتماعية (المناهج المدرسية ونمط الحياة العام) . والشروط الاخرى ، يشكليها ، لا تعتمد على اجتهاد الناقد ، لانها سؤال تاريخي سياسي . ان غياب الشروط الاخيرة . ترمي بالنقد الجديد وفي معناه الشامل ، في دوامة بلا رأس وبلا قدم ، فهو لا يبدأ الا لينهدم ، ولا يرتفع الا لينكسر ، لان الصورة الشعرية الجديدة ، تصطدم عاجلاً أم آجلاً ، بفتاوى الشيخ القديم . يتهم الرافعي طه حسين بالاحاد ، ويحرم الازهر نشر رواية « اولاد حارتنا » لنجيب محفوظ . ان الدعوة الى نقد ادبي جديد ، دعوة الى تصور ابيدولوجي - مجتمعي جديد لا ينفصل عن الصراع الاجتماعي الشامل في وجوهه المتعددة .

يحمل النص النقدي الجديد مأساته معه ، يولد ناقصاً ومشوهاً ، ليندفن نقصه في هزيمته . فهو يولد مليئاً بالتناقضات والارتباك ، ليدخل في مناخ ثقافي - اجتماعي له نزوع معين ، يزيد الارتباك ويراكم

التناقضات حتى التفجر . لقد كان من الممكن ، نظرياً ، ان يتخفف النقد من ارتبائه وتناقضاته ، لو انه استطاع الاندراج في الحياة الثقافية الاجتماعية الشاملة ، حيث يمد الحوار صياغته ، وتعيد مستجدات الحياة الاجتماعية ترتيب علاقاته . لكن هذا النقد ، لم يكن يلتقي بالمحاور ، لانه كان يصطدم دائماً بثقافة تقليدية مدعومة من سلطة مركزية تعيد انتاج الثقافة التقليدية عن طريق اجهزتها المدرسية ، والايديولوجية عامة . ان في النص والسياق مأساة متكاثرة ومستمرة ، ولذلك لم يندرج النقد الجديد ، كما غيره من العلوم الحديثة ، في نسج الحياة الثقافية الاجتماعية ، بل ظل أمراً يدور بين نخبة كاتبة ونخبة قارئة .

يقف النقد الجديد ، ومنذ البداية حتى الآن ، في دائرة مغلقة وبلا أفق . يبدأ متمرداً ، لان شروط وجوده لا تسمح له بالثورة ، وبسبب تمرده المفهوم موضوعياً ، يأخذ بمقولة العام ، ويتوق الى تفسير كل شيء . وبعد ان يدخل الى فضاء المواجهة الاجتماعية . يتراجع من التمرد الى الهامشية ، او من التمرد الى الاندراج من جديد في الثقافة التقليدية . وهكذا تستمر حياة كاتب « الغريبال » طويلاً ، ولا يضيف الى « غريباله » الا اول كيفاً نقدياً جديداً ، وتغادر النار صدر المازني ويفرق في التأسى والكآبة ، وينغمس العقاد في مسائل « العبقريات » والايمان ، ويخفت صوت طه حسين حتى يكاد يجثث في زمن الشيخ شعراوي ، ولا يبقى من رثيف خوري الا ما يؤرق ضميراً آثماً ، او ضميراً يلدغغه اثم قديم ، ويستقر محمد مندور موضوعاً للدراسات الاكاديمية القليلة .

في اطار بدايات لا تعرف التراكم ، وتتمش في سياسات ثقافية تابعة وتلفيقية ، يكون الانفعال مدخل الناقد الجديد ومنزل الاول ، وتكون الهزيمة او الارتداد مثواه الاخير . وبين شروط الانتاج النظري مسافة واختلاف .. لهذا يرفض العقاد ، المازني ، الحمصي ، نعيمة النقد القديم ولا ينتجون مكانه بديلاً نظرياً متسقاً وواضح الصياغة ودقيق المفاهيم ، ويمارس رثيف خوري ، ومارون عبود النقد بمعزل

عن البدايات المعاقبة ، ويمسح محمود أمين العالم وعبد العظيم انيس البدايات النقدية بجرة قلم ، ويعلمان ان بداية النقد تقوم في كتابهما : « في الثقافة المصرية » . ويأتي زمن لاحق تتبدد فيه الاسماء كلها ، ليطفو الى السطح غمر من النصوص المترجمة بلا ادراك ، حيث جسد اللغة وباللغة - الوطن ، التناصر ، التحنسية ، والفونسية ... وغير ذلك من كتابة بهلوانية لا تعرف الواقع العربي ، او تهرب منه ، ولا تعرف الزمن التاريخي لمجتمع انتج الاحتفال بالنص .

لقد كان الغرب ، ولا يزال ، مرجع التجديد النقدي العربي ، لكن دلالة المرجع كانت تختلف في بدايات النقد الاولى عنه في المرحلة الراهنة . كان الناقد الاول ، العقاد وغيره ، مبهوراً بتقدم الغرب ومدعوراً من تخلف الواقع الذي يعيش فيه ، فيستلهم الاول ليتجاوز وضعاً يرفضه . وكان في حلمه يأخذ ما يعتقد انه ضروري لواقعه . ولربما ، كان في حلمه ، يختزل الغرب الى الثورة الفرنسية ، ويرجعه الى عصر التنوير ، فيتلمس ضوءاً يبدو الظلام الذي به محيط ، أي كان يمارس النقد الادبي كنقد شامل للوضع الاجتماعي . أما النقد الراهن ، وفي شكله البنيوي أساساً ، فانه لا يبدأ بالاجتماعي ، لانه لا يعترف إلا بالنص ، ولا يعترف بالتاريخي ، لان نص لا تاريخ له ، ترفعه الكلمات وتخفضه الكلمات . وبذلك يمارس عثراً لا نهاية له ، ويرتكب خطاء يصل الى حدود التضليل . لا ينطلق النقد البنيوي من عصر الانوار ، الذي أعطى جملة مقولات كونية عمادها التقدم ، انما يأخذ ، وبدون تدقيق ، بالفلسفة البنيوية ، التي هي فلسفة الدولة الرأسمالية الاحتكارية ، التي ترى في المثقف تقنياً ، ينتج معرفة تسعف السلطة في شكل إدارتها للمجتمع .

كان الناقد الاول يستلهم الغرب متمرداً ، ويأخذ من الغرب ما يسند تمرده . أما الناقد البنيوي فيبدأ بلحظة الإذعان ، إن لم يبدأ باستسلام مزدوج ، فيتسلح بفلسفة رجعية تنتمي الى مجتمع آخر ، ويضع واقعه العربي البائس بين قوسين ، لانه يقبل بالكتب ولا يرى المجتمع الذي انتج

الكتب . وهكذا يظل الناقد البنيوي مبهوراً بالغرب ، متابعاً مسر من سبقه ، مع فرق جوهري ، هو أن هذا الناقد يأتلف مع واقعه العربي الراهن ، ولا يجد فيه ما يدعو الى الدهر والفضب .

يبدأ النقد البنيوي بوهم الزمن الكوني ، لانه حين يفصل النظرية عن المجتمع الذي أنتجها ، يظن بإمكانية تطبيق كوني للنظرية . ويمارس في وهمه نكوصاً وتراجعاً عن البدايات النقدية الاولى . لقد كانت تلك البدايات المعاقبة ، تعترف بوجود زمنين ، الزمن الاوربي المتقدم ، والزمن العربي المتخلف . لكنها لم تكن تعرف شكل العلاقة البنيوية بين الزمنين ، ففرقت في وهم « قوة الافكار » ، حتى ادركت في وقت لاحق ، وربما لم تدرك أبداً ، أن معرفة الافكار شيء ، وأن تطبيقها شيء آخر ومختلف .

وبسبب المسافة والتباين بين الماضي النقدي القريب والحاضر النقدي الراهن . يكون على الناقد المعاصر ، والذي يعيش في الراهن ، أن يتابع الايجلبي ، الذي سكن المحاولات الاولى والمنصر التنويري الذي لازمها ، بشكل خاص ، وأن يتأمل تحولات المجتمع العربي ، على ضوء وعي جديد ، كي يتابع المحاولات الاولى ، ويضيف اليها بعض الجديد ، إن أمكن .

الثقف الجديد والبنية الاجتماعية :

تتجلى هشاشة الحركة النقدية الادبية في العالم العربي ، في استمرارها كسلسلة من المحاولات ، التي لا تطوّر كيفاً لتصبح ظاهرة نقدية ذات تراكم تاريخي محدد . تبدو صاخبة وطموحة في كتاب ، أو في اجتهاد مثقف ، فان رحل المثقف ، أو ائتمد كتابه ، عادت ورقة النقد بيضاء ، أو شبه بيضاء ، فتظل المحاولة النقدية معزولة ، فلا ترتبط بجذر سابق عليها ، ولا تؤسس لتراكم لاحق ، يستعيد إشكالياتها ترهناً ونقداً وإضافة .

تستلمن الحالة التي لا تتحوّل الى ظاهرة في حال الفلسطيني روحي الخالدي ، الذي نشر في عام ١٩٠٤ كتابه : « تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوغو » . كتاب طموح يضم معرفة غزيرة بالادب العربي وبالادب الفرنسي ، وينطق بوضوح رهيف بكل الافكار والآراء ، التي سينادي بها ، في وقت لاحق ، العقاد والمازني ونعيمة . مع ذلك فلا الكاتب اضاف الى كتابه إضافة ذات معنى فيما بعد ، ولا شهدت فلسطين أي اثر تقدي له معنى ، في العقود التالية . وجملة القول ان الكتاب المذكور كان مستحيل الظهور لو لم يذهب صاحبه الى فرنسا لطلب العلم في نهاية القرن الماضي ، فبقي كتابا وافداً . أو محاولة غريبة عن البيئة الثقافية في ذلك الزمان . وإذا كانت كل ممارسة ثقافية ، لا تنتج آثاراً فاعلة ، إلا اذا اندرجت في السلسلة الثقافية القائمة في مجتمع محدد ، فان عزلة الكتاب ، والمسافة التاريخية بين تاريخ طبعاته ، وغيبابه عن القارئ الى حدود النيسان ، تكشف عن وضع النقد الجديد كممارسة وافدة ، أو كجهد فردي تعليه مناسبة ، وتفرقه مناسبة اخرى ، بدون ان يتأسس أو يخلق أساساً .

يتحدث كتاب الخالدي عن تقدّم الغرب ، ويدافع عن حرية الكتابة، والعلاقة بين الحرية والاستبداد واللغة ، ويقول بكونية الثقافة وجمود الثقافات المغلقة ، ويطالب بنقد الموروث وتغييره ، ويعرض جملة من الافكار التنويرية والتحريرية ، أي أنه ينزع الى تقديم تصوير جديد للكتابة والكاتب وللمثقف والثقافة . يقول : « قلما يفلح الشاعر المجيد إلا في بعض الابيات ، لا سيما في الشعر العربي ، حيث ضيق فيه النطاق على الشعراء وألزموا باتّباع القواعد التي تخطاها شعرا الافرنج » (٢٨) ، « وقد وجد نسبة تامة بين الحرية وبين ارتقاء لسان العرب ، فكما اتسع نطاق الحرية في الدولة اتسع معه نطاق الادب في العربية ، وكما زاد الاستبداد تقيدت عقول الادباء بالسلاسل وصاروا ينطقون بما يوافق الزمن والمشرّب لا بما يشعرون به ويعلمونه ويرونه » (٢٩) ، « وفن التمثيل كما لا يخفى هو من اكبر العوامل على ترقّي فنون الادب واصلاح طرق

النظم والنثر ، لان الاديب يخاطب بهذا الفن الجمهور واصناف الناس ، يتحرى في كلامه التعبير الذي يستطيعون فهمه والاساليب التي لها وقع في نفوسهم بخلاف من يؤلف كلامه للخاصة « (٢٠) . وعلى الرغم من الجديد الشامل الذي نعرش عليه في كتاب الخالدي ، واعتبار « الموسوعة الاسلامية » ، الصادرة في لندن ، هذا الانسان كمؤسس للأدب المقارن في الادب العربي الحديث ، فان مصيره ، كما مصر كتابه كان ، الى النسيان اقرب .

إن إشكالية الحالة التي لا تتطور الى ظاهرة لا تنطبق فقط على الخالدي ، بل يمكنها أن تشمل مساهمات نقدية أخرى ، لا تنقصها الريادة أو يعوزها العمق والتجديد . فهناك سليمان البستاني ، الذي ابتدأ في تعريب الايلاءة عام ١٨٨٧ ، وكتب لها مقدمة بالغة الاهمية ، قارن فيها بين الايلاءة والشعر امربي ، وقدم رأياً نقدياً في أسباب علو الشعر وانحطاطه ، والدكتور أحمد ضيف ، الذي نشر في عام ١٩١٨ كتابين تأسيسيين هما : « مقدمة لدراسة بلاغة العرب ، وبلاغة العرب في الاندلس » (٢١) ، حيث يجعل من الادب شكلاً معرفياً يصدر عن حاجة انسانية ، أي ان الادب تعبير فني خاص يستجيب لدوايق نفسية واجتماعية عبر استعمال خاص للغة . إضافة الى حسن توفيق العذل ، الذي كتب في عام ١٩٠٢ « تاريخ آداب اللغة العربية » . وقدم فيه تفسيراً عقلانياً لسيطرة لغة قريش وأسباب انتشار لغة عربية فصيحة وامتازة بين الشعراء الذين ينتمون الى قبائل مختلفة . ان حداثة هذا الكتاب لا تقوم في الموضوع الذي عالجه ، بل في المنهج المتكافئ عليه في المعالجة (٢٢) .

لا تنفصل إشكالية الفكر النقدي الجديد . كما الفكر النهضوي بشكل عام ، عن إشكالية صراع الجديد والقديم في المجتمع العربي ، حيث يكون القديم مسيطراً وقادراً على إعادة إنتاج ذاته باستمرار ، في حين يبدو الجديد هشاً ومرتبكاً . إن ناقداً مثل الرافي ، إن كان ناقداً ، لا يحتاج الى جهد كبير ، كي يفرض مقولاته ، فما يدافع عنه يستمر صلباً ، سواء وجد الرافي أم لم يوجد . يدافع الرافي عن انساق فكرية مسيطرة ،

لا تحتاجه كثيرا ، ويقاقل من أجل استمرار بنى اجتماعية وفكرية ، تتجاوزها في قوتها ومناعتها ، فلا يكون أكثر من قناع صغير لوجه تاريخي واسع وعميق الجذور . وهو حين يقول : « إن في لغتنا معنى دينياً هو سرها وحقيقتها ، فلا تجد من رجل روى أو صنف أو املى في فن من فنون الآداب إلا خدمة للقرآن الكريم » (٢٢) ، فإنه لا يعطي نظرية ، أو يسعى الى إدخال فكر جديد ، إنما يندرج في مسيطر يأخذ ثباته من استقراره واستمراره .

وإذا كان الرافعي يدافع عن منهج نقدي يدافع عن قدمه ، ولا يحتاج الى أشخاص أو أقنعة ، فإن الفكر النقدي الجديد ، كان يتقدم محمولاً على أقلام أفراد ، أو وجوه ، أو أشخاص ، أي أن المعركة كانت تقوم بين بنى اجتماعية وأفراد ، أو بين أنساق قارة وأشخاص ، والفرد ، أو الأفراد ، يتكسر أمام البنية وثقلها التاريخي ، إذ أن تفجير البنية ، والسماح لنقد جديد بالصعود والانتصار ، يحتاج الى قوى اجتماعية ذات آثار فاعلة ، وذات استمرارية فاعلة أيضاً .



المراجع

- (١) قسطنطين بك الحمصي : مهمل الوارد في علم الاقتصاد ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص : ٣ .
- (٢) نفس المرجع ، ص : ٥١ .
- (٣) نفس المرجع ، ص : ٢٧ .
- (٤) نفس المرجع ، ص : ١٢٣ .
- (٥) نفس المرجع ، ص : ٧٨ .
- (٦) نفس المرجع ، ص : ٩٠ .
- (٧) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني : الديوان ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٢١ ، ص : ٣٨ .

- (٨) ميخائيل نعيمة : الغريال ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٤٧ . ص : ٢٢ .
- (٩) د. ناجي نجيب : الرحلة الى الغرب والرحلة الى الشرق ، دار الكلمة ، بيروت ، ١٨٩١١ . ص : ١٤ .
- (١٠) المرجع السابق . ص : ١٤ .
- (١١) منهل الورد . ص : ٣١ .
- (١٢) الديوان ، الجزء الثاني . ص : ٢٩ .
- (١٣) ابراهيم عبد القادر المازني : احصاد الهشيم ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص : ٤٨ .
- (١٤) المرجع السابق : ٢٢٢ .
- (١٥) منهل الورد . ص : ١١٧ .
- (١٦) الديوان . الجزء الاول . ص : ٦ .
- (١٧) الديوان . الجزء الثاني . ص : ٣٩ .
- (١٨) نفس المرجع . ص : ٤٢ .
- (١٩) الغريال . ص : ٨١ .
- (٢٠) نفس المرجع . ص : ٨٤ .
- (٢١) نفس المرجع . ص : ٤٤ .
- (٢٢) الديوان . الجزء الاول . ص : ٧ .
- (٢٣) نفس المرجع . ص : ١٤ .
- (٢٤) منهل الورد . ص : ٤ .
- (٢٥) نفس المرجع . ص : ٢٢٧ .
- (٢٦) الديوان . الجزء الثاني . ص : ٥٧ .
- (٢٧) منهل الورد . ص : ١٢٧ .
- (٢٨) روجي بك الخالدي : تاريخ علم الادب عند الافرنج والاربع بوفكتور زهوكو . دمشق ، ١٩٨٤ ص ٧٦ .
- (٢٩) المرجع السابق . ص ٩٢ .
- (٣٠) المرجع السابق ص ١٢٧ .
- (٣١) عبد الهي دياب : التراث النقدي ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ١١٥ - ١٢٧ .
- (٣٢) المرجع السابق . ص : ٩٠ - ٩٢ .
- (٣٣) المرجع السابق . ص : ٧٦ .

المسرح

في عصر النهضة

ثلاث رواد - ثلاث تجارب

د. نديم مملأ

لا يمكن النظر الى المسرح العربي الا كمنتوج للنهضة العربية ، بل ان محاولة عزله عن مؤثراتها ، ضرب من التجديف الذي لا ينهض على سند وثائقي او تاريخي . هبت رياح النهضة ففتحت العقول الى حقيقة ان ثمة عالما آخر متقدما ، وان للحضارة اكثر من وجه وان الفن احد هذه الوجوه . فكان المسرح - وهو اعقد اشكال الفنون - كونه لقاء مباشرا مع المتلقي - وكانت تجربة الرواد الاوائل مارون النقاش و ابو خليل القباني ويعقوب صنوع ، الذين شقوا الطريق امام الاجيال القادمة ، والذين تحملوا في سبيل ذلك الرمي بالهرطقة والزندقة والكفر والنفي والافتراء ، وهم الذين قالوا برسالة المسرح الاخلاقية والتهذيبية والتثويرية . لقد كان مسرحهم ارسطوياً ، اوروبي الشكل ، ولا اعتقد انه كان يمكن ان يكون غير ذلك رغم ان هناك من يحملهم مسؤولية « خطأ البداية » (١) ومسؤولية فشل المسرح العربي ، عبر اكثر من قرن !

ومن لا يرى فيهم سوى مقلدين للغرب الأوروبي . ليس المهم في تلك المرحلة الشكل الفني ، بل المهم وجود المسرح كفن وحضوره في الحياة الاجتماعية . وإذا كان هناك من يأخذ عليهم عدم اهتمامهم بأشكال الفرجة الشعبية ، فإنه يمكن الرد على هؤلاء ، بأن (الكراكوز) مثلا يعود بأصوله إلى جنوب شرق آسيا ، وهكذا ، لا نستطيع القول بأنه شكل عربي نظيف ، إلى ذلك فإن هذه الأشكال لم تتطور لتصل إلى الفن ولم تحافظ على استمراريتهما ، بل إنها ما كانت لتنتقل من تزجية الوقت ومن الهدر ، إلى الخوض في هموم الإنسان وعلاقته بالآخر وعلاقته بهذا الكون أو الوسط الذي يعيش فيه .

أخذ مارون النقاش (١٨١٧ - ١٨٥٥) فن المسرح من مشاهداته للفرق المسرحية الأوروبية ، سواء في إيطاليا ، أو في غيرها من البلدان الأوروبية ، وقدم العرض المسرحي الأول (البخيل) عام ١٨٤٨ مقتفيا أثر المسرحي الفرنسي موليير وتحديدا مسرحيته الشهيرة التي تحمل العنوان نفسه ، لكنه لم يكن مجرد مقلد ، لأنه ، في مسرحيته ، لم يكتف بتغيير المكان والجو المسرحيين وإنما أعاد صياغة الشخصيات ، خالما عليها سمات وملامح عربية ، ومقربا أياها من المتفرج العربي بحيث يرى نفسه فيها . وهل ننسى ما فعله شكسبير وبريخت وآخرون كثيرون ؟ لقد قدم الرجل بيانه المسرحي وهو يدرك تماما ما يقوم به :

« وها أنا متقدم دونكم إلى قدام ، محتملا فداء عنكم أماكن الملام ، مقمدا لهؤلاء الأسياد المعتبرين ، أصحاب الإدراك الموقرين ، ذوي المعرفة الفائقة ، والأذهان الفريدة الرائعة ، الذين هم عين التمييزين بهذا العصر وتاج الألبا والتجبا بهذا القطر ، ومبرزا لهم مسرحا أدبيا ، وذهبا أفرنجيا مسبوكا عربيا . على أنني عند مروري بالقطار الأوروبية ، وسلوكي بالامصار الأفرنجية ، قد عاينت عندهم فيما بين الوسائط والمنافع ، التي من شأنها تهذيب الطابع ، مراسحا يلعبون بها ألعابا غريبة ، ويقصون فيها قصصا عجيبة ، فيرى بهذه الحكايات التي يشيرون إليها ، والروايات التي يتشكلون بها ويمتمدون عليها ، من ظاهرها مجاز ومزاح وباطنها حقيقة وصلاح » (٢) .

في هذا البيان ، الموجز والمكثف ، يضع النقاش يده على مسألتين جوهريتين : أولا « السبأكة » العربية أو ما يسمى بلفظ هذه الأيام الأعداد وثنانيا رسالة المسرح « تهذيب الطبايع » أو « الحقيقة والصالح » واعتقد أن معظم البيانات المسرحية العربية ، إن لم نقل كلها ، تنويمات عصرية على هذه الأفكار الأساسية وهنا تكمن عبقريته . ويمكن أن أضيف إلى ذلك قوله : « لأنه (٢) بهذه المراسح تنكشف عيوب البشر . فيعتبر البنية ويكون منها على حذر . ثم أنهم يتممون بالرياضة الجسدية ، واستماع الآلات الموسيقية ويربحون معرفة الاشارات الضالة واظهار الامارات الصالحة . »

المسرح اذن بالنسبة للنقاش يكشف العيوب الاجتماعية ، بهدف التخلص منها وهو أيضا رياضة جسدية ، وهذا ما ندعوه اليوم بالليونة الجسدية ، التي ينهض عليها فن الممثل ، كما أنه - أي النقاش يشير إلى « الاشارات » أو « الامارات » أي إلى ما يسمى اليوم بالعلامة التي يرسلها العرض المسرحي ويتلقفها المتلقي . تماما كما يشير إلى الانفعال والطريقة التي يتجلى فيها (الملامح) ، وإلى الموسيقى ، التي أدرك هذا المسرحي دورها في العرض المسرحي وعلاقة المتفرج بها ، بل ربما يعباره أدق ، خصوصية هذه العلاقة . الموسيقى هنا ، وبالنسبة للنقاش - عامل جذب ، عامل غواية ، ولا بد له إذا أراد لمسرحه القبول لدى المتفرج ، من أن يقدم له الطرب ، الحكاية مشفوعة بالفناء ولا يبدو أن العكس صحيح بالنسبة لفنان يؤسس ويحاول أن يضع اللبنيات الأولى لفن - مهما قيل عن تجلياته وظواهره - غريب . وقد يكون التفصيل هنا ضروريا ، سيما وأن الحاجة ، حول هذه النقطة ، لم تتوقف حتى اليوم . من نافل القول ان ثمة عناصر فرجة في تراثنا ، شأننا في ذلك ، شأن الشعوب والامم الاخرى ، لكن هذه العناصر - أو كما يطلو لبعضهم أن يرميها ظواهر ، ولا أعتقد أنها بشكلها الجنيني ترقى إلى مستوى الظاهرة - كانت مشتتة ، مبشرة لا تخرج عن الطقس ، ولا تنتظم في بناء فني ، له كيانه وكيونته الفنيان ، وبالتالي لم تكن اذن تشكل فنا مسرحيا . لقد قدم النقاش فنا ولم يقدم طقسا . أما

من حيث تأثره بالمسرحي الفرنسي العظيم مولير ، فليس في ذلك ما ينبغي أو يلقي إبداعه هو ، فالمقارنة بين (٤) « بخيله » و « بخيل » مولير توضح بجلاء أن النقاش كان مؤلفا ولم يكن مقتبسا . ثم إن المسرحي الفرنسي أخذ مسرحيته هذه عن المسرحي الروماني بلاتوس ، ناهيك عن علاقة الاول بالكوميديا المرتجلة (كوميديا دل آرتي) التي برزت في إيطاليا ، في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، والتي خرج من عباءتها ، فن الكوميديا في أوروبا كلها .

لم يقف مارون النقاش ، عند حدود مولير ، بمعنى آخر لم يكن مستلبا أمام كل ما هو أوروبي ، لذلك قال « بالذهب المسبوك عربيا » فالتفت الى التراث وتحديدا ، الى ألف ليلة وليلة ، فأخذ منها قصة « أبو الحسن المفضل أو هارون الرشيد » وهي الحكاية الثالثة والخمسين بعد المائة وتدعى قصة « النائم واليقظان » .

أعاد الكاتب صياغة القصة ، خلاصها من ركام التفاصيل التي لا جدوى منها ونسج حبكة تبدو معقولة ، قياسا الى الحبكة الساذجة في القصة الاصلية ، وحاول ان يقدم شخصية مقنعة ، فعمق جانبها الاجتماعي والنفسي وعرّف كيف يوظف تداخل الحلم باليقظة ، ليخلق امكانيات درامية ما كانت القصة الخام لتوفرها . من البدهي أننا لا نطبق مقاييس اليوم ، على عمل كتب أو عرض قبل قرابة قرن ونصف ، والا لبدا إبداعه ضربا عن الساذجة المضحكة .

في هذه المسرحية لا يعرب النقاش الاسماء أو الشخصيات ، ولا يخلق المعادل لاجواء وشخصيات غريبة ، وانما يدخل في صلب الموضوع مباشرة ودون تمهيد بطرق موضوعا اثرا لدى المتفرج العربي ، لا تغيب عن ذاكرته صورة الحكواتي والسير الشعبية ، وان كان لا يكثر بالشكل (الحكواتي الذي يروي في المقهى) المسرحي وما يمكن أن يقدمه الحكواتي من امكانيات ثرية في هذا المجال . الا يمكن القول انها محاولة متدرجة للبحث عن البديل الاوروبي ؟ وان الموت المبكر لهذا الفنان ، قد حرمننا

من محاولات وتجارب ربما قادت الى استقلالية في الشكل والمضمون
على حد سواء (٥) ؟

لا اعتقد ان عودة النقاش الى التراث كانت قبيل المصادفة ، او مجرد
التنوع ، بل انها وثيقة الصلة باحساسه بأنه لا بد وان يخاطب متفرجيه
بلغة يفهمونها ، وانه لابد من توظيف ذلك المخزون الثر ، الذي لا ينتهي ،
من الحكايات والمواقف التي تحفل بها الف ليلة وليلة وغيرها .



جاء القباني أحمد أبو خليل (١٨٣٢ - ١٩٠٢) بعد النقاش بحوالي
عشرين عاماً . جاء من بيئة مختلفة وأجواء مختلفة ، خرج من الحلقات
الدينية في المساجد ، الى المسرح . لم ير هذا الفن في أوروبا ، ولم
يتقن لغات أجنبية (ربما عرف التركية المحكية وهو تركي الاصل لكن
ليس ثمة ما يراكذ اطلاقه على آدابها) ومع ذلك ، لا يمكنك الا ان تدهش
من ذلك الفن الذي خرج من بين يدي هذا الرجل . قد يكون الشيخ
أبو خليل رأى فواصل مسرحية ، او مشاهد من مسرحيات في مدينته
دمشق (٦) ، سواء تلك التي لها علاقة بالبعثات التبشيرية او تلك التي
كانت تقدم في الحفلات المدرسية ، الا ان عشقه للفن والموسيقى ، بل
وضلوعه في هذا الفن ، الذي خرج من عباءة الموشحات الدينية ، دفعه
الى المسرح دفعا . بمعنى آخر كان يرى في الفناء طريقه الى المسرح ،
الاغنية أولا ، ثم القصة ثانيا ، وفي ذلك يلتقي مع سلفه مارون النقاش
وان كان يفوقه خبرة في هذا المجال .

ولكن كيف لهذا الشيخ ان يجاهر بحبه للفن ، وان يرى فيه رسالة
وان يضمن هذه الرؤيا مسرحيته « أنس المجلس » :

مراسيح احرزت تمثيل من سلفوا

وعظاً وجاءت لنا عنهم كمرآة

عسى يكون لنا فيمن مضى عبر

تجدي ونلمم منها عبرة الاتي

نقول كيف له ذلك ، لولا تأثير النهضة العربية ، لولا ذلك المتنفس الذي وفرته الافكار المنورة ، التي راحت تلامس شرائح من المجتمع ، وتفتح عيونها على ان الفن ثقافة ، وليس ضربا من الهرطقة أو رجسا من عمل الشيطان . صحيح انه - أي القباني - وجد في الوالي العثماني صبحي باشا (١٨٧١) ومدحت باشا ، ذي الافكار الليبرالية ، سندا له الا أنه لولا وجود المتفرجين - الذين كانوا يتسابقون لحجز الصفوف الاولى ، فيرسلون خدمهم (٧) قبل بدء المرض بساعات واقبالهم على عروضه لما نهض واستقام فنه .

هل كان ابو خليل القباني يقدم المتعة البصرية فقط ، أم أنه كان ، بطريقة أو بأخرى ، يوظف المقول أيضا ؟

لقد صرخ الشيخ سعيد الفيرا مستغيثا : « ادركنا يا امير المؤمنين ، فان الفسق والفجور قد تفشيا في الشام ، فهتكت الاعراض ، وماتت الفضيلة ، اوئد الشرف واختلطت النساء بالرجال » (٨) وكان يدرك جيدا أنه إن لم يرم القباني بالبدعة والهرطقة ، وان لم يمزف على وتر الفضيلة ، فان أحدا لن يسمعه . لكن الفيرا ومن ورائه الرجعية الدينية ، ساءه أن يرى الافكار الجديدة وهي تشق طريقه الى الناس ، فتزيح تدريجيا ظلام الجهل عن عيونهم ، لذلك راح يسعى الى الاجهاز على تجربة القباني ، وكان له ما أراد ، اذ صدرت اوادة شاهانية بمنع التمثيل في سورية (٩) .

في تضاعيف مسرحيات ابي خليل صور السجن والقضبان والقيود ، وفيها أيضا صور الملوك ، وقد تكسرت تلك الهالة التي تحيط بهم ، فبدوا أقرب الى الواقع ، وهم يتحركون على خشبة المسرح (هارون الرشيد مع الامير غانم بن أيوب وقوت القلوب ، هارون الرشيد مع انس الجليس) (١٠) . ولعل في ذلك خطرا ، أو هكذا شعر أعداء القباني ، أو لان مثل تلك الافكار يمكن أن تقود الى ادراك آلية الاستبداد ، وبالتالي الى المطالبة بهامش أووسع من الحرية والديمقراطية ، وفي هذا كله تهديد للتيار السلطفي الذي كان على رأسه أمثال الشيخ سعيد .

هامش الحرية والديمقراطية هذا ، يعني الانفتاح على الجديد ، ولا شيء يمكن أن يقوض السائد ويعصف به ، مثل الجديد ، وزيادة القباني تكمن في اقتحامه أسوار القديم ، وفي الظاهرة المسرحية التي مثلها ، بل وفي المنافحة عن رسالة الفن المسرحي وإنسانيته وأخلاقيته .

ولأنه - أي القباني - كان مؤمنا بفنّه ، وكانت لديه قلعة راسخة بجدوى ما يقوم به ، رحل إلى مصر ليتابع التجربة التي كان قد بدأها في دمشق ، شأنه في ذلك شأن العشرات ، بل ربما المئات ، من الفنانين والكتاب والصحفيين الذين وجدوا في مصر البعيدة عن الاستبداد العثماني ، والتي هبت عليها رياح النهضة ، واتسع فيها هامش الحرية ، ملاذا لهم ولابداعهم .

في مصر بشر أبو خليل القباني بالمسرح الفخائي ، وتتلذذ على يديه فنانون معروفون أمثال الشيخ سلامة حجازي ، الذي أثر بدوره في الموسيقى الشعبي العبقري سيد درويش ، وآخرون كثيرون . لم يأس رغم الجحود والعقوق الذي واجهه في بلاده ، وظل حتى آخر أيامه ، لا ينفك يحدث مستمعيه وأصحابه عن فن « المسرح » كما كان يسمى في ذلك الوقت ، ولعله من الغريب أن يلقي هذا الفنان بظلاله على المسرح السوري والعربي ، على مدى سنوات طويلة ، بل إن سورية لم تعرف ، تجربة عملاقة كتجربته ، منذ أوائل هذا القرن وحتى أواخر الخمسينات (١١) .



إذا كان النقاش تاجرا ، والقباني يعمل في القبان وشيخا ، فإن المصري يعقوب صنوع (١٨٣٩ - ١٩١٢) مثقف استهواه المسرح والصحافة ، وتوفرت له ظروف لا يمكن أن يقال عنها ، إلا أنها مثالية إذ وجد نفسه في أجواء مثقفة أولها علاقة بالثقافة ، ومكنته علاقة والده بالأسرة الحاكمة (كان والده مستشارا للامير أحمد يكن حفيد محمد علي) من الحصول على امتيازات المقربين من السلطة . نضيف إلى ذلك

أن وضعه هذا سمح له أيضا بأن ينهل من ثقافتين مختلفتين (دوس التوراة والإنجيل والقرآن والتراث واستقل معرفته بعدة (١٢) لغات أوروبية فقرأ الآداب الإيطالية والفرنسية) الأمر الذي سوف ينعكس بجلاء في أعماله المسرحية وكتاباته الصحفية .

كان صنوع ، والذي بدأ نشاطه المسرحي ، عام ١٨٧٠ ابن عصره بحق ، بمعنى أنه كان في قلب النهضة ، بل ويرتبط بعلاقة حميمة بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، ويعتبر نفسه داعية لأفكار التحرر ، وهو الذي تشرب الثقافة الأوروبية ، كما أسلفنا ، ولذلك نقول ، لعله الحالة النموذجية لعصر النهضة .

يبدو أن صنوع ، العائد من إيطاليا (١٣) ، أدرك أنه لا شيء يروي ظمأه للتبشير بالحضارة الأوروبية ، وبما رآه وعابنه عن كتب فيها ، مثل المسرح ، حيث العلاقة الحية المباشرة مع المتلقي ، وحيث اللهجة العامية . فكل ذلك يسرع عملية التأثير ، في حين أن الكتابة تتطلب وقتا ومعرفة ، للقراءة ، والامية تخيم على الشرق كله .

راح صنوع يكتب مسرحياته بنفسه ويجمع الممثلين ويديرهم ، ويبحث عن المتفرجين ويشرح قيمة فن المسرح ودوره في الحياة الاجتماعية والسياسية ، ويخفق هنا وينجح هناك ، يتحرك في كل الاتجاهات ، حركة سريعة متواترة لا تهدأ . استطاع أن يستثمر علاقته بالخدوي اسماعيل وأن يقنعه بجدوى المسرح ، وهو أي الخديوي ، الذي فتح دار الأوبرا وأسس مسرحا تعرض فيه الفرق الأجنبية أعمالها . وقد بلغ من إعجاب الخديوي به أن قال له : « نحن ندين لك بإنشاء مسرحنا القومي فان كوميدياتك وغنائياتك ومآسيك ، قد عرفت الشعب على الفن المسرحي فاذهب ، فانك مولير مصر ، وسيبقى اسمك كذلك أبدا » (١٤) .

وجد صنوع تسهيلات ما كان ليحلم بها النقاش والقباي ، ووجد أيضا ظروفًا وشروطًا وأجواء ، جعلته لا يكثر بالحكايات والسير

والغناء ، فانصب اهتمامه على مواضيع معاصرة اجتماعية وسياسية قبل كل شيء فانقد تعدد الزوجات في مسرحيته الشهيرة « الضرتان » وطال انتقاده الخديوي نفسه (١٥) ، معلنا الحرب على عصر الحريم والعبودية وجاءت مسرحيته الأخرى « الوطن والحرية » لتكشف الدرك الذي وصلت اليه الاخلاق ، ثم نراه في « شيخ البلد » و « زوجة الأب » يتابع العزف على الوتر نفسه فيدعو الى احترام المرأة في اختيار شريك حياتها . ولعله من المفيد أن نذكر هنا أن احساسه بغبن المرأة ، دفعه الى تشجيعها لتعتلي خشبة المسرح ، فكان أن أقنع « فتاتين فقيرتين جميلتي الخلقة والخلق .. تعلمتا القراءة في أقل من شهر ... وكان لظهورهما على المسرح رنة عظيمة ... » (١٦) .

لا يستطيع الدارس لمسرح صنوع ، الوقوف الا على خطوط علمه أو تصور عام لهذا المسرح ، طالما أن النصوص فقدت من جهة ، والمقالات التي تصف العروض غابت ، من جهة أخرى . فهو خلافا للرائدين السابقين ، جمع بين الكتابة والتمثيل والايخراج ، وهو أيضا لم يلج التاريخ بحثا عن الحكايات والقصص ، ولم يخرج على الشكل الاوروبي ، حتى أنه يمكن القول ، قياسا عليهما ، انه كتب مسرحية متقنة الصنع ، وليس هذا غريبا ، على من شاهد المسرح في أرضه ، وفتح من معينه ، دون وسيط أو مؤثر غير مباشر .

وأضيف أيضا بأن حرارة الموضوعات التي طرقتها وراهنيتها ، كانت كما يبدو ، كفيلا باجتذاب المتفرجين ، وربما أنه لم ير ، ولهذا السبب ، ضرورة للغناء أو للمسرح الفنائي .

ومن الذين اجتذبهم مسرح صنوع « أستاذ في جامعة الأزهر » كتب مأساة شعرية عربية ، وأرسلها الى صنوع ، وكانت مسرحية جيدة الى حد ما ، وعندما قام بعض طلبة الأزهر بتمثيلها ، لقيت ما تستحقه من النجاح (١٧) . وغني عن القول أن صنوع ، أضاء الطريق أمام المسرحيين اللذين نشطوا في بداية القرن ، وفي مرحلة ما بين الحربين ، من

سلامة حجازي الى جورج ابيض الى محمد تيمور وسليمان القرداحي وعزيز عيد ثم نجيب الريحاني ويوسف وهبي . . .

كان صنوع شخصية اشكالية ، اذا صح هذا التعبير ، فقد اثار حوله عواصفه وضجيجا لم ينته ، واسعفته صلاته الواسعة والمتشعبة ، مع السفراء والشخصيات المصرية والعربية والتركية والفرنسية بخاصة ، في استمرار هذا الضجيج .

وقد تضاربت الآراء حوله ، فمنهم من رأى في مسرحياته « احتجاجا ضد الظلم والفروق الاجتماعية وتصف سلطنة الخديوي » (١٨) ومنهم من رأى أن معركته مع الخديوي ، كانت شخصية ، وأنه لم يكن ضد النظام يرهته وإنما ضد الخديوي اسماعيل تحديدا ، وأنه لذلك راح يدافع عن الامير حليم حفيد محمد علي ، الذي كان منقيا في تركيا ، ويطالب باعادته الى مصر واعتلائه العرش ، وأنه لم يكن يخفي ميوله نحو الفرنسيين ، في مواجهة الانكليز . لكن ايا كانت حقيقة شخصية ابي نضارة - كما كان يلقب نفسه - فانه مؤسس المسرح العربي في مصر ، وأنه رأى فيه رسالة اصلاحية - اخلاقية وأنه رفض أن ينطلق على نفسه في دائرة ، ضيقة قوامها الباشوات ورجال البلاط ، وإنما حاول أن يخاطب شرائح المجتمع كلها ، لانه أراد أن يوصل رسالته اليها كافة . الا انه من المبالغة القول انه قدم مسرحا جماهيريا فقد كان الفقراء مشغولين بلقمة العيش ، وما كان لهم ليقتربوا - مجرد اقتراب - من المسارح الضخمة .

أخذ الشكل الاوروبي - كما قلنا - بيد أنه ملاءم موضوعات ومضامين محلية ، وهو الذي درس كلا من كارلو غولدوني الايطالي وموليير الفرنسي ، ليس في هذا تجسيد أو تجل لهاجس الاصلاح والنهوض ، هذا الهاجس الذي سكن ابا نضارة حتى وفاته في باريس عام ١٩١٢ ؟



ثلاثة رواد ، ثلاث تجارب مختلفة ، أسست لفن المسرح ، متأثرة بأجواء النهضة العربية ، لفتحها نساءم الانفتاح على الثقافة الأوروبية ، على المسرح الاوروبي ، الا ان الاهم من هذا كله أنها أوجدت المسرح ، وأدخلته الحياة العربية .



هو المشي :

- (١) سلمان قطاية ، المسرح العربي من أين وإلى أين . اتحاد الكتاب دمشق ١٩٧٢ ص ١١ .
- (٢) نقولا النقايش ، أزرعة لبنان ، ص ١٥ - ١٦ ، هكذا يورد بدون الإشارة إلى مكان وتاريخ الطباعة .
- (٣) المصدر السابق ص ٢٤ .
- (٤) انظر ما كتبه د. محمد يوسف نجم في « المسرحية في الادب العربي » دار الثقافة ، بيروت ، ص ٦٦ .
- (٥) لاحظ أن هذه المحاولة لقد ألهمت كثيرا من المسرحيين كتابات وحلولا وبيانات ، في ستينات هذا القرن ، تلتقي كلها حول البحث عن شكل للمسرح العربي .
- (٦) انظر حسني كنعان « ابراهيم القباني باعث نهضتنا الفنية » مجلة الرسالة ، العدد ٨٠٤ / ٢٩ تشرين الثاني ١٩٤٨ حيث يرى الكاتب أن القباني شاهد فرقة فرنسية في مدرسة المعلمانية في حي باب توما المسيحي في دمشق ، ويذكر وصفي المالح في كتابه « تاريخ المسرح السوري ومذكراتي » دمشق ، ١٩٨٤ ، أن والده حدثه عن تروده على مسرح القباني في الحي المذكور ، الأمر الذي يناقض ما ذهب اليه محمد كرد علي في كتابه « خطط الشام » الجزء الرابع حين قال « ان القباني لم يتقل فن التمثيل عن لغة اجنبية ولم يذهب الى الغرب بغرض اقتباسه بل قيل له ان في الغرب فنا هذه صورته فقلده . . . » .
- (٧) تاريخ المسرح السوري ، مصدر سابق ، ص ١٥ .
- (٨) المسرحية في الادب العربي ، مصدر سابق ، ص ٦٦ .
- (٩) قسطنطين زكي - تاريخ الموسيقى الشرقية . الجزء الثاني ص ١٧١ هكذا يورد في كتاب د. نجم .

- (١٠) محمد يوسف نجم - المسرح العربي - دراسات ونصوص ، الشيخ احمد ابو خليل القباني ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٣ .
- (١١) انظر كتابنا « الادب المسرحي في سورية » نشأته وتطوره ، مؤسسة الوحدة ، دمشق ١٩٨٦ .
- (١٢) مشكلة يعقوب صنوع انه يبالح في حديثه عن نفسه وهو المصدر الوحيد الذي استقى الدارسون منه المعلومات ويمكننا ان نتصور كيف تختلط الوقائع بالخيال فيما يقوله فهو يزعم مثلا انه يجيد اثني عشرة لغة ، في حين اننا لم نقع على ما يؤكد ذلك ، ولعله يجيد الفرنسية والاطالية حيث درس في ايطاليا وعاش في فرنسا وترك مسرحيات مؤلفة في هاتين اللغتين . ومن ادعائه ايضا انه وهو اليهودي وهبته امه للاسلام كما نصحتها شيخ مسجد الشمراني لكي يعيش بعد ان أتى الموت على اشقائه الذكور . انظر كتاب د. ابراهيم عبده « ابو نظارة » ص ١٧ - ١٨ - ١٩ .
- (١٣) ارسله حفيد محمد علي الى ايطاليا حيث درس هناك لمدة ثلاث سنوات . فيليب طرازي ، تاريخ الصحافة العربية ، الجزء الثاني ص ٢٨٢ .
- (١٤) المسرحية في الادب العربي ص ٨٣ . مصدر سابق .
- (١٥) يقال ان صراحته فالت كل توقع ، اذ قال مخاطبا الخديوي وحاشيته : « ان القدرة التي اشار اليها الرسول ، ليست للقدرة المالية فحسب ، بل بالاضافة الى ذلك ، القدرة على اشباع رغبات المرأة » فهل هذه متوفرة لديكم ؟ المصدر السابق ص ٨٧ .
- (١٦) يذكر د. محمد يوسف نجم في كتابه الذي اشرنا اليه انه لم يصلنا من مسرحيات صنوع الاثنتين والثلاثين ، سوى مسرحية واحدة هي « مولير مصر وما يقاسيه » إلا ان مجلة « الهلال » المصرية (بعد يونيو ١٩٦٩) اكتشفت نصا مجهولا له بعنوان « الجهادي » أي الضابط .
- (١٧) جاك تشيلي . مولير مصر ، ص ٥ (من هوامش د. نجم ص ٩٢) من المؤسف انه وبعد مضي قرن من الزمن ، ينكر المتطرفون الدينيون على الفن المسرح حقه في الوجود وثمة من يحرق الآن المسارح في مصر (السيوط) بل ان هناك من افترى ببطلان الفن في حين ان المجلس الاول للفنون المسرحية في مصر والذي تشكل في منتصف العشرينات ، كان يضم الشيخ علي عبد الرازق و د. طه حسين .
- (١٨) بوتيتسفات . الف عام وعام على المسرح العربي ، ترجمة توفيق المؤذن ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨١ ص ١٤٩ .
- (١٩) فريدة مرعي مجلة « الهلال » التي ورد ذكرها .



المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الأولى

د. خليل موسى

لا بدّ أولاً من ملاحظات ، أهمها الاختلاف على مصطلح النهضة والفروق التي يدلّ عليها ومصطلحات أخرى ربما تكون أكثر دقة والواقع العربي منذ الغزوة الفرنسية (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، أو أواخر القرن التاسع عشر ، أو إعلان الدستور العثماني ١٩٠٨ ، أو بدء الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ إلى عام ١٩٣٩ أو النكبة ١٩٤٨ ، وأهمّ هذه المصطلحات التنبيه واليقظة ؛ فالنهضة تعني أول ما تعني البراح عن الموضع والقيام عنه ، وتعني الطاقة والقوة (١) ، وواضح من ذلك أنّ النهضة تعتمد على القوة الناتية والإرادة القومية ، وهي تتسم بسمات الناهض وتاريخه ومعتقداته ، ومن هنا أصالتها ، وهذا ما حدث ، مثلاً ، في النهضة الأوروبية إذا اعتمدت في قيامها على قوتها الناتية ، أما نهضتنا ففيها الكثير من سمات الآخر وقوته ، وهذا يتجلى في كتابات المفكرين العرب ذوي الاتجاه التفريبي الذي رفض أصحابه الواقع المتخلف جملة ، انطلاقاً من أنه يشكل عائقاً أمام عملية التحديث ، فاستوردوا حلولاً من واقع آخر ، وهي نتائجها توصل إليه الغرب بعد

صراع دام والتخلف الذي كان يتخبط فيه ، فدعوا الى الاخذ بلا قيود من حضارته وفكره واقتباس تقنيته واستمارة إنجازاته الحضارية ، ويمكننا أن نعدّ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) أول من أرسى دعائم هذا الاتجاه ، ثم تبعه في ذلك سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) وطله حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) ، ويعدّ كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » خير ممثل له ، رأى فيه صاحبه أنّ المادية الأوروبية مثل المصري الأعلى ، وقد نهجت مصر في حياتها الدستورية والتعليم نهج أوروبية ، والأهم من ذلك أنه معجب بهذه الحضارة ، وقد دعا صراحة الى أن « نسر سيرة الأوروبيون ونسلك طريقهم لتكون لهم اندادا ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرّها ، حلوها ومرّها ، وما يحبّها منها وما يكره ، وما يحمد منها وما ينصب » (٢) ، وهو يراها لا تشكل خطراً على الحياة الدينية (٣) ، ولا على الشخصية المصرية (٤) ، ويتمثل همّ أصحاب هذا الإتجاه في اللحاق بالفرب .

أما اليقظة فهي نقيض النوم ، ورجل يقظ كثير الحذر فيه معرفة وافتنة . وتيقظ من نومه : تنبّه (٥) . وانتبه للأمر : علمه وأدركه . وانتبه في النوم : استيقظ . والتنبّه : الاستيقاظ (٦) . وواضح أن اليقظة والتنبّه مفهومان متقاربان ، قد يعتمدان على منبه خارجي ، وقد يتأثران بسماتهما وتاريخه التطوري ، وربما نشأت عنهما التبعية ، وهذا ما حدث في واقعنا ، فنحن نستخدم التقنية المعاصرة ، ولكننا لا نساهم في صناعتها ، وما نزال نعتمد في غذائنا وكسائنا وعلومنا على الآخر ، وما مدافع الفزوة الفرنسية سوى مؤثر خارجي وجد تربة ملائمة فحدثت اليقظة ، ثم تميزّ الوعي بنشر التعليم وإرسال البعثات وغيرهما فكانت النهضة .

ولا بدّ من التساؤل هنا متى بدأت النهضة ومتى انتهت ؟ وهل النهضة الشعرية تتزامن بالضرورة والنهضة الفكرية أو تأتي متأخرة عنها؟ وهذا سؤال مشروع لتحديد الشعراء الذين يحتاج البحث اليهم ؛ فلذا كانت الأحداث التاريخية هي التي تحدّد بداية عصر ما ، فهذا يعني أننا

ربما اتفقنا والمؤرخين المصريين في أن مدافع الفزوة الفرنسية قد ايقظت العرب في مصر وفتحت عيونهم على واقع مؤلم ، ثم عززت تلك اليقظة ما حملته الفزوة من علوم ومعارف كان العرب يجهلونها وقتذاك ، وهذا يعني أيضاً أنه لم تكن مدافع الفزوة بداية للنهضة ، وإنما كانت بداية اليقظة ، ثم جاءت النهضة بعد ارسال البعثات وافتتاح المدارس وانتشار التعليم والطباعة ، وإذا كانت الحريات السياسية هي التي تحدد بداية عصر ما فإن الاقطار العربية قد بدأت تتحرر ، منذ ١٩٤٦ ، من وجود القوات العسكرية الاجنبية على أرضها ، وما يزال بعض التراب العربي يرزح تحت الاحتلال العسكرية المختلفة ، أما اذا كان التقدم الاجتماعي دليلاً على النهضة فإن المجتمع العربي قد تبدلت عاداته وتقاليده وقيمه وأخلاقه غير مرة حتى تحول إلى مجتمع لا يهتم من الحياة سوى الاستهلاك ، وربما نحتاج إلى وقت طويل جداً للتحرر الاقتصادي .

وإذا كان علينا أن نحدد بداية النهضة بانتشار الطباعة والصحافة وبارسال البعثات وافتتاح المدارس فإننا نجد أن النهضة قد وصلت إلى حد مقبول على الرغم من اختلافها بين قطر وآخر ، ومن اختلافها بين فترة وأخرى ، فإننا نجد ، مثلاً ، أن النهضة التي بدأت في عصر محمد علي باشا (١٧٧٠ - ١٨٤٩) قد ساءت أحوالها في عصر عباس الاول (١٨١٣ - ١٨٥٤) الذي أغلق كثيراً من الماهد والمدارس (٧) ، ولم يوجه سعيد باشا (١٨٢٢ - ١٨٦٣) عنايته إلى احياء النهضة العلمية ، واستمر الجمود الذي أصابها في عهد عباس ، وأقبل المدارس ، وفترت حركة البعثات العلمية في عهده (٨) .

ثم لا بد من التساؤل : عند أي عام نتوقف ؟ هل نتوقف عند عام ١٩٣٩ بداية الحرب العالمية الثانية أو عند عام ١٩٤٨ عام النكبة وبداية النهضة العربية الثانية ، أو نتوقف عند نهاية المرحلة الشعرية التقليدية وبداية الرومانسية والرمزية وغيرهما من المذاهب الأدبية التي غزت شعرنا العربي المعاصر ؟ وهذا ما يدخلنا في مباحث واشكالات لا تفسي البحث ولا تقدم فائدة ترجى .

وحبا بعدم الخروج على المألوف وبعدم الإطالة وبعدم الخروج على ما يخص الشعرية العربية نجد أن التوقف عند التفسير الأول الذي طرأ على موضوعات الشعر العربي ومضموناته وأساليبه هو الأجدر بذلك ، وهذا يعني أننا سنتوقف عند الشعراء الذين تأثروا بالطروحات الفكرية الجديدة التي دعا إليها رواد النهضة وتابعوهم ، بعد أن نتوقف وقفة سريعة عند الشعر العربي في نهاية القرن الماضي .

الشعر العربي في نهاية القرن الماضي

استمرّ شعر العصور المظلمة ، باستثناءات قليلة هنا وهناك ، وهي لا تشكل قاعدة ، في معظم الاقطار العربية ؛ فقد ظلّ الشعر ، مثلا ، في العراق على ما هو عليه شعر عصور الانحدار من موضوعات وقضايا وأساليب ، وأصيب الانتاج الأدبي ، وبخاصة الشعري منه ، بشلل عام ، وقد نقل الأب لويس شيخو (١٨٥٩-١٩٢٧) صورة عن أدب العراق نشره وشعره ، فقال (٩) : « أصاب قطر العراق بعض الخمول في أواخر القرن التاسع عشر ، فلم ينل فيه الشهرة في الكتابة الا القليلون » ، وقسم يوسف عزّ الدين (١٠) شعراء العراق في أواخر القرن الماضي الى فريقين ، اشتغل الفريق الأول في مدح الخليفة أو الوالي أو صفار الموظفين ، وكان هذا النوع من الشعر حافلا بالتزلف والتدلل ، ولم يكن للفريق الثاني قابلية التملق والزلفى ، فانصرف الى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ومديح آل البيت والى الشعر الصوفي والمساجلات وغيرها بعد أن يئس من الدنيا وإصلاح أحوال الشعب ، ثم تحدّث عن موضوعات الشعر ؛ فقد استمرت موضوعات شعر عصور الانحدار من مساجلات شعرية وحلّ الألفاظ والتخميس والتسميط والتجنيس ، أو نظم في طلب سعف النخيل أو وصف دجاجة أو سلة أو إبريق شاي (١١) ، ولم تختلف طريقة البناء ، فقد احتذى الشعراء الشعر العربي القديم ، فكثرت كلمات : العرار والخزّامى والصبا ونجد وغيرها من الكلمات التي ترد في الشعر الجاهلي (١٢) .

ولا يختلف الشعر في بلاد الشام في أواخر القرن الماضي اختلافاً كبيراً عن شعر الأقطار الأخرى باستثناءات لا تشكل قاعدة، ومن أبرز الشعراء الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ - ١٨٧١) وفرنسيس المراس الحطبي (١٨٢٦ - ١٨٧٢) ورزق الله حسون الحطبي (١٨٢٥ - ١٨٨٠) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٧) والشيخ يوسف الأسير (١٨١٥ - ١٨٨٩) والشيخ إبراهيم الأحذب (١٨٢٦ - ١٨٩١) والشيخ نجيب الحداد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) وعبد الفتاح اللاذقي (١٨٤٠ - ١٩٠٣) .

وكان الشعر في القطر المصري متأخراً بعض التأخر عن الشعر في بلاد الشام لاشتغال المصريين بتحصيل العلوم أولاً، وقد قسم عمر الدسوقي (١٢) الشعر في عصر اسماعيل (١٨٣٠ - ١٨٩٥) إلى اتجاهات هي:

١ - شعراء نظامون يقلدون شعراء عصور الانحدار، ومنهم علي أبو النصر المنقلوبي (١٨٠٠ - ١٨٨١) والشيخ علي الليثي (١٨٣٠ - ١٨٩٦)، ولا يختلف شعرهما عن شعر عصور الانحدار في موضوعاته وأساليبه .

٢ - شعراء مشدودون الى التراث تأثروا بالقديم ونسجوا على مثاله، ومنهم محمود صفوت الساعاتي (١٨٢٥ - ١٨٨١) وإبراهيم مرزوق (١٨٦٦ - ٨١١٨) . .

٣ - شعراء حاولوا بعض التجديد، ومنهم عبد الله فكري (١٨٣٤ - ١٨٨٩) وهم قلة حاول بعضهم أن يدخل قليلاً من العصرية في شعره .

٤ - شعراء قلّدوا فحول الشعر العباسي، ومنهم البارودي (١٨٣٨ - ١٩٠٤)، وهو من الذين ينقحون الشعر، ولكنه كان مقلداً في أغراضه غير أنه عبر في شعره السياسي عن تجاربه وتجارب وطنه، وقد دعا غير مرة الى النهوض .

وهكذا، على تقيض الفكر وتحصيل العلوم، لم يشهد القرن الماضي نهضة شعرية في موضوعاته أو في أساليبه، وخلاصة القول في شعر

القرن التاسع عشر ما قاله ملهون عبود (١٤) : « أما الشعر فدارت مطالبه في أضيغ الدوائر ، غزل خائر ظاهر التكلف ووصف بليد لا تمثل فيه شيئاً ، وهجاء بارد ، ومديح لا تشتهي أن تسمعه ، فلا اللباجة تحببه اليك ولا البلاغة تستر عيوب المبالغة ، لاهم للكتاب والشراء الا الصنعة واقتناص الالفاظ » .

النهضة الشعرية الأولى : بدأ الشعر العربي في معظم الأقطار العربية في بداية هذا القرن يتحرر شيئاً فشيئاً من موضوعات عصر الانحدار والموضوعات التقليدية ، ويتجه الى موضوعات شغلت بال رواد النهضة وتابعيهم ، وأخذ الشعر ، بفضل دعوات الرواد وانتشار الطباعة والصحافة والجمعيات والتعليم يتجه الى قضايا الناس .

وتابع الشعراء رواد النهضة في طروحاتهم المختلفة ، وكانت ممانى الشعر الجزئية صدى لآراء الرواد من جهة وللصلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى ، ولذلك علينا أن نتوقف عند المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الأولى في بداية القرن العشرين في بعض الموضوعات الشعرية الجديدة التالية :

أ - موضوعات اجتماعية :

١ - قضايا افتتاح المدارس وضرورة التعليم .

٢ - قضايا المرأة .

ب - موضوعات اقتصادية .

ج - موضوعات التحرر :

١ - الوزارات في عهد الانتداب .

٢ - الدعوة الى التحرر الوطني .

د - موضوعات عومية .

هـ - الشكل في النهضة الشعرية الأولى .

٢ - **الموضوعات الاجتماعية** : بدأت يقظة الشعب العربي بعد اتصاله بالغرب ، واتم ذلك بأشكال مختلفة ، كالارسلالات الأجنبية وافتتاح المدارس التبشيرية (١٥) ، وأثرها المباشر في تنبيه العرب على أساليب الفرنجة واهتمامهم بالتعليم ، وكان للحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) دور في اطلاع المصريين على الهوة بين واقعهم المتخلف والواقع الفرنسي المتقدم ، فزرعت في نفوس أولي الأمر بذور الوعي والاستعداد للنهضة ، فأرسلت بعد ذلك البعثات للتزود من علوم أوروبا ، وعاد الشبان منهم متسلحين برؤى جديدة ، وهم يتطلعون الى آفاق سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة ، ثم انتشرت الطباعة (١٦) والصحافة .

١ - **قضايا افتتاح المدارس وضرورة التعليم** : وجه رواد النهضة اهتمامهم الى وصف العلوم في أوروبا ؛ فقد أعجب الطهطاوي (١٧) بعلوم باريس ، فوصف علماءها ومجامعها ومدارسها ومكتباتها ، وذهب جمال الدين الأفغاني (١٨) (١٨٣٨ - ١٨٩٧) بعده الى التفصيل في ضرورة التعليم ، وبخاصة الوطني منه ؛ فهو في رأيه الوسيلة الوحيدة للتحرر من الغرب ، وتابعه في ذلك تلميذه الشيخ الامام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩١٥) الذي رأى ان انتشار التعليم يؤدي الى نشر الوعي وتحرير البلاد وكان يدرك أن اخراج الانكليز من مصر صعب في حال التخلف (١٩) .

وتابع الشعراء في الربع الأول من هذا القرن دعوة رواد النهضة في ضرورة التعليم والتهووس به والتغني بمنجزاته الحضارية ، واكثر الرصافي (١٨٧٥ - ١٩٤٥) من هذه الدعوة ، وكان أفكار رواد النهضة قد تحولت الى نظم في أعماله الشعرية ، فأنشأ على الأعمال التي يستهدف منها تشييد دور العلم والاجازة فيه (٢٠) ، وذهب الى أن العلم وسيلة الانسان العربي الوحيدة الى أن يعي ذاته وحقوقه وواجباته ، كما يؤدي الى نهضة البلاد فقال (٢١) .

كفى بالعلم في الظلمات نوراً
تزيد به العقول هدى ورشداً
إذا ارتوت البلاد بفيض علم
ويقوى من يكون بها ضعيفاً

يبين في الحياة لنا الامورا
وتستعلي النفوس به شعورا
فماجز اهلها يمسي قديرا
ويغنى من يعيش بها فقيرا

وربط الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦) انشاء المدارس باغلاق السجون، فقد رأى أن بناء مدرسة يعني في الوقت ذاته اغلاق سجن (٢٢) ولكن لحافظ ابراهيم (١٨٧١ - ١٩٣٢) رأياً آخر في هذه القضية ، يستخلص من جملة آرائه الشرقية ، فالعلم وحده لا يؤدي الى النتيجة التي تتوخى من قبله ، ولا بد أن يكون صاحب العلم يمتلك الأخلاق الشرقية التي تحمي علمه ومجتمعه من الاثرة والفساد، ويستقصي البراهين والحجج من الواقع في القطر المصري في تلك الفترة التي توافر فيها كثير من العلماء وأصحاب الاختصاصات المختلفة يستخدمون علومهم لخدمة مصالحهم الشخصية ، ويقدم ادلة على هذا الفساد من علماء مصر وفقهائها وأطبائها ومهندسيها وأديانها في قصيدة القاها عام ١٩١٠ بمناسبة افتتاح مدرسة للبنات في بورسعيد ، قال (٢٣) فيها :

والعلم إن لم تكتفه شمائل	تعلية كان مطية الإخفاق
لا تحسبن العلم ينفع وحده	ما لم يتوج ربه بخلاق
كم عالم مد العلوم جبالاً	لوقية وقطيمة وفراق
وفقيه قوم ظل يرصد افقهه	لكيدة او مستحل طلاق
يمشي وقد تصبت عليه عمامة	كالبرج لكن فوق تل نفاق
يدعونه عند الشقاق وما دروا	ان الذي يدعون خدن شقاق
وطبيب قوم قد احل لثبته	ما لا تحيل شريعة الخلاق
قتل الاجثة في البطون وتارة	جمع الدوانق من دم هراق
اغلى وانمن من تجارب علمه	يوم الفخار تجارب الحلاق
ومهندس للليل بات بكفته	بالماء اطوع الأصفر البراق
لا شيء يلوي من هواه فحده	في السلب حد الخائن السراق
واديب قوم تستحق يمينه	قطع الانامل او نظى الإحراق
يرد الحقائق وهي بيض نصع	قدسية علوتية الإشراق
فيرثها سواداً على جنباتها	في ظلمة التموهه الف نطاق

وإذا كان رواد النهضة الحديثة قد اعجبوا بالحضارة الأوروبية الحديثة ، فوصفوا معالمها ومنجزاتها العلمية والحضارية (٢٤) فان الشعراء

العرب قد آمنوا بضرورة التعليم والإبتكار ، وتغنوا بمنجزاته المستوردة ، فأكثر الرصافي ، مثلاً ، من وصف المخترعات العلمية في عصره ، فوصف القطار والسيارة والساعة والأسلاك البرقية وغيرها (٢٥) .

٢ - قضايا المرأة : وتبدو في هذه القضايا المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الأولى أوضح من غيرها ، فهي ذات علاقات بالعادات والتقاليد والدين وغير ذلك ، وقد أولى رواد النهضة في القرن التاسع عشر المرأة كثيراً من اهتمامهم لما كانت عليه من تخلف شديد في جميع مناحي الحياة ، وكانت عنواناً لجهل الأمة وتخلفها .

وتابع الشعراء رواد النهضة في تناولهم هذه القضايا درساً وتحليلاً وتقديم حجج وبراهين وشواهد والخلوص الى نتائج متباينة ومواقف مختلفة ، فأقحم بذلك الشعر في مجالات النشر ، وانتصر فريق منهم لرواد النهضة المجددين ، ووقف فريق منهم الى جانب المحافظين .

وقد كان الطهطاوي من أوائل الرواد الذين تحدثوا عن قضايا المرأة ، فوازن بين وضعها المتقدم في الغرب ووضعها المتخلف في الشرق ، فهي هناك مقدرة تعامل كما يجب أن يعامل الإنسان (٢٦) ، وسار قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) على نهج الامام محمد عبده ، فنفى أن يكون لإحكام الاسلام صلة بانحطاط المرأة ، واعد انحطاطها الى التخلف الذي ورثناه من الأمم الأخرى والى الاستبداد الذي حل بالأمة وضعف المرأة الشرقية واستبداد الرجل بها (٢٧) .

وتركت هذه الأفكار صداها العميق في قصائد معروف الرصافي الذي تناولها شرحاً وتفصيلاً وخصتها في « النسائيات » في غير قصيدة ، فمن آرائه ، مثلاً ، ان الإسلام لا يتحمل تبعه تأخر المرأة ، وهو يجزم فيرد على الذين يتقولون بأن الإسلام قد عزز مكانة الرجل على حساب المرأة ، ويقدم أدلة من حياة الرسول (ص) تناقض هذا الرأي ، فقد أمر بان يعود المسلمون في أمور دينهم الى أم المؤمنين عائشة . قل الرصافي ذلك في قصيدته « التربية والأمهات » (٢٨) .

وقالوا : شرعة الإسلام تقضي
 وقالوا : إن معنى العلم شيء
 وقالوا : الجاهلات أعفد نفساً
 لقد كتبوا على الإسلام كذباً
 ليس العلم في الإسلام فرضاً
 وكانت أمنا في العلم بحراً
 وعلمها النبي أجلاً علم
 لنا قال : ارجعوا إبدأ إليها
 بتفضيل «الذين» على «اللواتي»
 تضيق به صدور الفانيات
 عن الفحشاء امن المتعلمات
 نزول الشم منه مزلزلات
 على أبنائه وعلى البنات
 تحل لسائلها المشكلات
 فكانت من أجل العالمات
 بثشي دينكم ذي البيئات

وتأتي المشكلة الأولى التي أثرت في موضوعات النهضة الشعرية الأولى ، وهي ضرورة تعليم المرأة ، واختلف في الدرجة التي يجب على المرأة أن تتوقف عندها ، وقد ذهب الطهطاوي الى ضرورة تعليمها لتخليصها من العبودية والجهل ، فالتعليم ينير عقلها وينبئها من الكمال ، ولا يفني جمالها عن أدبها لانه عرض زائل (٢١) ، ولكنه كان قد حدد تعليمها بقوله (٢٠) : « وينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً ... فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فان هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً ، ويجعلهن بالمعارف أهلاً ، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي ، فيعظمن في قلوبهم ، ويعظم مقامهن » ، ولكن بطرس البستاني (٢١) (١٨١٩ - ١٨٨٣) ذهب الى ضرورة تعليم المرأة وعدد فوائده ، وذهب الى أن سبب تمدن المجتمع أو تخلفه يعود الى تعلم المرأة أو جهلها ، وتابع محمد عبده (٢٢) الطهطاوي في أن تعليم المرأة هو الوسيلة الناجمة للحد من جهلها ومعرفة ما لها وما عليها ، وهذا ما يحد من ظاهرة الطلاق ويكون مدعاة لتقديرها في عيون الرجال ، ولكن هذه الفكرة تراجعت فيما بعد بعض الشيء في كتاب قاسم أمين الأول ، فقد رأى ضرورة تعليم المرأة التعليم الابتدائي على الأقل لتمكينها من ادارة منزلها (٢٣) .

وقد أثرت هذه الفكرة في الشعر المعاصر ورددها الرصافي في قصيدته « تربية الأمهات » إذ ذهب الى أن العلم فريضة من فرائض

الاسلام ، وذهب الزهاوي الى أن المرأة عنوان الحضارة (٢٤) ، وتعليمها لا الحجاب يقيها من الانحراف :

لا يقي عفة الفتاة حجاب بل يقيها بتثقيفها والمعلوم (٢٥)

وبعد كتاب « المرأة المسلمة » لمحمد فريد وجدي (١٨٧٨ - ١٩٥٤) من أهم رواد المحافظين على أفكار قاسم أمين وأكثرها موضوعية وهدوءاً ، فقد دافع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان محللاً قضايا المرأة الشرقية ، منطلقاً من بيئتها وعاداتها وتقاليدها ، واثراً ذلك في الشعر المحافظ ، وخلاصة آرائه أن تعليم المرأة ضروري ولكنه مختلف في الدرجة والأهداف عن تعليم الرجل ؛ لأن المرأة الشرقية غير المرأة الغربية ، وذهب الى أن طرق تعليم المرأة في أوروبا وأمريكا غير صالحة للنساء عندنا ، وعنده أن وظيفة المرأة محصورة في حفظ النوع البشري من حمل ووضع وأرضاء وتربية ، وأهم أدوارها تربية النشء ، وخلاصة رأيه ، في هذه القضية ، أنه « لا ينقص المرأة المسلمة لكي تبلغ أكمل نقطة يمكن أن يناله جنسها إلا تعلم مبادئ العلوم الضرورية ليس إلا » (٢٦).

ونجد صدى أفكار وجدي في الشعر العربي بشكل عام والشعر في القطر المصري بشكل خاص ، فقد دعا أحمد محرم (١٨٧٧ - ١٩٤٥) الى تعليم البنات ، وأعاد أفعال الخير والشر في المجتمع الى تربية الأسرة التي تشرف عليها الأم ، وهذا يعني أنه حدد وظيفتها مع شوقي وحافظ بالإشراف على منزلها (٢٧) .

وقد اختلف المجددون والمحافظون في عمل المرأة ، فقد ذهب الطهطاوي الى ضرورة عملها ؛ « فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويقربها من الفضيلة ، وإذا كانت البطالة منمومة في حق الرجال فهي ملمة عظيمة في حق النساء » (٢٨) ، وهذا يعني أن الطهطاوي قد أدرك حرية المرأة الاقتصادية وضرورة أن تكون قادرة على حماية نفسها أمام تكبات الدهر ، فعملها وسيلة لحفظ أخلاقها ، في حين أنها إذا فقدت معيها قد تتعرض الى التضحية بالشرف ، وهذا ما نجده واضحاً في مغزى القصة الشعرية

« الريال المزيف » (٢٩) التي نظمها الأخطل الصغير (١٨٨٥ - ١٩٦٨) عام ١٩١٦ ، روى فيها حكاية زوج إجندي ذهب زوجها الى الحرب ، بواسطه صحة ابنتها من قلة الغذاء ، فأكرهت على التضحية بشرفها مقابل ريال زائف لتدفع عن ابنتها غوائل الجوع والمرض والموت ، وكانت النتيجة أن سيقت المرأة الى السجن وشردت فئاتها وبقي المجرم طليقا ليكرر مع الاخريات ما صنعه مع هذه المرأة .

اووقف وجدي على رأس القائلين بان عمل المرأة في عمل الرجال قتل لمواهبها ومدعاة الى هبوطها ومفسدة لتركيبها ومجربة للخلل في امتها (٤٠) ، وقد دعا حافظ ابراهيم الى أن تعمل المرأة في منزلها ، فسانها في بيتها لا يقل ، في رأيه ، عن شأن الفارس في الحرب :

في دورهن شؤونهن كثيرة كشؤون رب السيف والزقاق (٤١)

واذا اتينا الى قضية زواج المرأة فانه يطالعنا رأي الامام محمد عبده في ضرورة تعارف الخطيبين قبل الزواج (٤٢) ، وقد ردّد الرصافي هذه الفكرة في قوله (٤٣) :

واذا الزواج جرى بغير تعارف وتحابب فالخير ان فترهبا

وناقش الامام محمد عبده نوعا من الطلاق الذي يكون نتيجة لجهل الرجل وما يترتب عليه من مخاطر ، وعنده ان الطلاق ليس لفظا مزاجيا يتلفظ به الانسان عن نية او عن غير نية سابقة ، وذهب الى ان اللفظ وحده ينبغي الاتى يلتفت اليه في الاعمال الشرعية الا من جهة كونه دليلا على النية ، ثم قال (٤٤) : « نحن في زمان الف رجال فيه الهذر بالفاظ الطلاق ، فجعلوا عصم نساءهم كأنها لعب في أيديهم يتصرفون فيها كيف يشاؤون ولا يراعون للشرع حرمة ولا للعشرة حقا ، فنرى الرجل منهم يناقش آخر فيقول له : إن لم تفعل كذا فزوجتي طالق ، فيخالفه فيقال وقع الطلاق وانفصمت العصمة بين الحالف وزوجته وهي لا تعلم بشيء

ما ولا تبغض زوجها ، لا تود فراقه ، بل ربما كان الفراق ضربة قاضية عليها ، وكذلك الرجل ربما كان يحب زوجته ويألم لفراقها ، فإذا افترق منها بتلك الكلمة التي صدرت منه لا يقصد الانفصال من زوجته ، وإنما يقصد إلزام شخص آخر بالعمل الذي كان يريد أن كان الطلاق على غير نية منه .

ونظم الرصاصي هذه القضية في قصيدته « المطلقة » (٤٥) ، فقال فيها:

ففاضت زوجها الخطاء يوماً	بامر الخلاف به نشوب
فاقسم بالطلاق لهم يمينا	وتلك الية خطا وحبوب
وظلقها على جهل ثلاثا	كذلك يجهل الرجل الفصوب . . .
فظلت وهي باكية تنادي	بصوت منه ارتجف القلوب

ولم تشهد قضية من قضايا المرأة مثل ما شهدت قضية الحجاب والسفور ؛ فقد كانت الشغل الشاغل لمفكري عصر النهضة وشعراء النهضة الشعرية الأولى ، وقد تباعدت المسافات بين الدعوة الى تمزيق الحجاب والدعوة الى تقديسه ، وقدم المجددون حججهم من النصوص الدينية تثبت أن الإسلام بريء من كثير من العادات التي طرأت عليه فيما بعد من عادات الشعوب التي دخلت فيه ؛ فمحمد عبده ، مثلا ، لم يجد نصاً في الشريعة يلزم الحجاب على ما هو عليه في أيامه (٤٦) ، وتناول الزهاوي هذه الفكرة ، فقال (٤٧) :

وعدوا من الأسباب وهي عدينة	لديهم حجاب المسلمات واعظموا
وليس من الدين الحجاب لو اننا	رجعنا إلى احكامه نتفهم
فإن كان نص قائل بوجوبه	ولا نص فيه حسبما أنا اعلم

وقال الرصاصي في الفكرة نفسها في قصيدته « نساؤنا » (٤٨) :

واكبر ما أشكو من القوم أنهم	يعدون تشديد الحجاب من الشرع
أني الشرع إعدام الحمامة ريشها	وإسكانها فوق الفصون عن السجع؟
وقد اطلق الخلاق منها جناحها	وعلمها كيف الوقوع على الزرع

وجاهر الرصافي في قصيدته « الى الحجابيين » (٤٩) بأنه من جماعة السفور وأن الحجاب ليس من الشرع :

نحن السفوريين اعلم بالذي شرع النبي محمد من دين
ايكون ما اشرع النبي محمد شيئاً يخالف شرعة التمدين ؟

وتناول الزهاوي (٥٠) فكرة محمد عبده في أن الحجاب من عادات الشعوب التي دخلت في الاسلام وليس منه :

إنّ هذا الحجاب في كلّ ارض ضرر للفتيان والفتيات . . .
لم يكن موضعه من الدين شيئاً إنما قد أتى من العادات

ولكثرة الردود التي واجهها قاسم أمين على كتابه الاول كانت دعوته اشد لهجة واعنف أسلوباً في كتابه الثاني « المرأة الجديدة » ، فدعا الى تمزيق الحجاب ، وقال (٥١) في ذلك : « فأول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره » ، وهذا ما رده الزهاوي في قصيدته « اسفري » و « الحجاب والسفور » التي قال (٥٢) فيها :

مزقي يابنة العراق الحجابا واسفري فالحياة تبني انقلابا
مزقيه واحرقيه بلا زيت افقد كان حارساً كذابا
مزقيه وبعده ذلك ايضاً مزقيه حتى يكون هبابا
انزعيه بقوةٍ ووطنيه واجعلي في فم الحنق ترابا

وكان وجدي في الطرف المقابل على رأس قائمة المحافظين على الحجاب ، وخلاصة رأيه أن الحجاب هو الضامن لاستقلال المرأة والكافل الفرد لحريتها وسيطرة الرجل عليها ، وهو ضروري لصلاح النوع الانساني كله (٥٣) ، وترددت فكرته هذه في شعر المحافظين في مصر والعراق وسورية ، وبخاصة في شعر أحمد محرم الذي وقف موقفاً صلباً من دعوة قاسم أمين ، وعد الحجاب من أصول الأخلاق وأتهم قاسماً صراحة بأنه يستهدف من دعوته تمزيق الاخلاق وتهديم مقدسات المجتمع وعلاقاته المتينة ، وبخاصة اذا خرجت المرأة الى العمل :

اغترك يا أسماء ما ظن أقاسم
سلام على الأخلاق في الشرق كله
أقاسم إلا تنذف بجيشك أتبتفي
أسائل انفي إذا دلفت أتريدها
هممنا إربيات الحجال تريدها
وإن أمرا يلقي بليلى انعاجه
أقيمى وزراء الخدر فالمرء واهم...
إذا ما استيحت في الخدور الكرائم
بقومك والاسلام بما الله عالم...
أنت امن البانين أم أنت هادم
أقاطيع ترعى العيش وهي سوائم
إلى احيث تستن الثناب لظالم (٥٤)

وتابعه في هذا الموقف الشاعر العراقي عبد الحسين الأزري (١٨٨١ - ١٩٥٤) في قصيدته « الكتاب والحجاب » (٥٥) ، وشوقي وحافظ على استحياء في بعض قصائدهما (٥٦) .

وتظل قضية أخيرة من قضايا المرأة ردها المجددون ، وكانت ذات صدى في الشعر ، وهي أن النهوض بالمجتمع دون النهوض بالمرأة زائف ، فهي نصف المجتمع ، وأول من أطلق هذه الفكرة بطرس البستاني الذي قال (٥٧) : « وأما الذين يتركون النساء وراءهم ويأخذون في تعليم الصبيان أو الشبان ، فهم كمن يضع رجلا على الأرض وأخرى في السحاب » ، ثم ردد الفكرة ذاتها جمال الدين الأفغاني الذي ذهب إلى أن المجتمع لا ينهض إلا على دعامتين ، الرجل والمرأة (٥٨) ، وتناول الفكرة قاسم أمين في « المرأة الجديدة » (٥٩) ، ثم نجد صداها في الشعر فكرة وصورة في غير قصيدة ، فقد قال الزهاوي (٦٠) :

ليس يرقى الانسان إلا إذا نالت رقياً إنائه والذكور
مثلما كل طائر بجناح واحد في سمائه لا يطير

وقال الرصافي في قصيدته « حرية الزواج عندنا » (٦١) :

فالشرق ليس بناهض إلا إذا
فإننا ادعت تقدماً لرجاله
من أين ينهض قائماً من نصفه
كيف البقاء له بغير تناسب
أدنى النساء من الرجال وقرباً
جاء التأخر في النساء مكذباً
يشكو السقام بفالج متوصباً ؟
والدهر أخصن بالبقاء الأنساباً ؟

ب - موضوعات اقتصادية : يبدو أن اهتمام رواد اليقظة بالعلاقات الاقتصادية كان أقل من اهتماماتهم بالعلاقات الاجتماعية والسياسية والقومية ؛ فكانهم رأوا أن اصلاح المجتمع يفضي فيما بعد الى اصلاح الاقتصاد ، ولا نعلم ان نجد ، مع ذلك ، اشادات الى العلاقات الاقتصادية التي كانت تسود المجتمع قبيل الغزوة الفرنسية ، فقد وصف عبد الرحمن الجبرتي (١٢) (١٧٥٤ - ١٨٢٥) صورة الحياة في مصر وما كانت عليه من التخلف وسيادة الخرافات والفوضى والغلاء والظلم والسخره ، كما وصف نهب اولياء الامور القرى المصرية وما كان يصحب النهب من حرق المنازل وتدمير المؤسسات الاقتصادية ، هذا بالإضافة الى الجهل باستخدام الزراعة التي كانت المورد الرئيسي للبلاد .

ولا يعني التخلف التأخر وإنما يعني الجمود والانحطاط ؛ فقد كانت امتنا في يوم ما ذات حضارة وصناعة وعطاء ، ويمكننا أن نجد ذلك الجمود في مظاهر عدة ، اولها الافراط في الكسل والتراف ، ولذلك دعا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) قومه الى النهضة والعمل والقوة ، فقال (١٣) : «-يا قوم ألهمكم الله الرشد . حتى تستقيم قلماتكم وترتفع من الارض الى السماء أنظاركم وتميل الى التعالي نفوسكم ، فيستقل كل انسان منكم بلماته يملك ابرادته واختياره ويشق بربه ونفسه لا يتكل على أحد من خلق الله اتكال الغاصب على مال الغافل او الكل على سعي العامل ، بل يعتمد على المبادلة والتعاضد وحينئذ يظهر بينكم حكم التضامن والتقاضي فتصرون بنعمة الله اخوانا » .

وقد وجدت هذه الافكار صداها في نفوس الشعراء ، فمجّدوا العمل والعطاء ، وميزوا الانسان الذي يعمل ويعطي من الانسان الذي يملك ؛ فرفع الرصافي (١٤) مكانة فئة العمال ، ودعاهم الى مواصلة العطاء :

**وإذا قلت : انكم انتم الناس جميعاً فلا تكون مغال
فاعملوا دائنين غير كسالى وارقبوا ما به ستاتي الليالي
ثم قولوا معي مقالاً رفيع الصوت أفلتحي زمرة العمال**

ومن مظاهره أن النساء ، وهن نصف المجتمع ، لا يعملن ، وهذا يعني أن الرواد قد أدركوا أهمية عمل المرأة وضرورته في بعض الأعمال البسيطة أولاً ، لينصرف الرجال الى أعمال أخرى ، ثم تتقدم المرأة شيئاً فشيئاً فتعمل كما تعمل مثيلاتها في المجتمعات المتقدمة .

ومن مظاهره ضعف القطاع الزراعي وتخلّفه بسبب ضعف الوسائل التقنية وقلّة خبرة العاملين فيه ، وقد أدرك ذلك الطهطاوي (٦٥) الذي رأى أن مصر بلد غنيّ بالزراعة إذا اهتمت الدولة بالتربة وإصلاح المزارع وزراعة القطن والعنب ، بالإضافة الى إقامة الترع والخجان المعدة للري ، والطرق والجسور والقناطر في السهول والجبال لتوصيل المياه ، وتحدث عن ضرورة العدل في تقسيم محصول الأرض بين مالكيها وزارعها ؛ فللزراع دوره في تحسين الإنتاج وزيادته .

ويمكننا أن نعدّ مثل هذه الافكار دعائم في تثبيت الفلاح بأرضه وتعلقه بها وتقدير حقه وتقديس عطاءاته ودوره في المجتمع ، وليس بعيداً عن ذلك ما قاله شعراؤنا في تمجيد الفلاح وعلاقاته بالأرض ، ومن ذلك ما قاله نديم محمد (٦٦) (١٩٠٧ - ...) :

أرايت كيف يضمّنها ، وترقّ كلامّ البحنون
عجلان ، يسبح كالشراع ، من الشمال الى اليمين
والقبرات على الجراح الخضّر ، تسرح بالمئين
ويعود ازهى من جناح النسر مرفوع الجبين ...
فلا حنا الإنسان ، اغلى في العيون ، من العيون
لا اجره من ، ولا شكوى ، من الرجل الامين

وتنبّه الرواد على المشكلات الاقتصادية منذ فترة متقدمة ، فأدرك بعضهم أن النهب الاقتصادي هو الذي دفع جيوش الغرب الى اقتسام بلادنا لتوفير المواد الأولية ، ولتكون بلادنا سوقاً لتصريف السلع المصنوعة ،

ولذلك أدرك الكواكبي أن المستعمر ليس إلاّ تاجراً أو سارقاً ، فقال (٦٧) في ذلك : « الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن أنه تاجر مستمتع ، فيأخذ فسائل الشرق ليفرسها في بلده » ، ولذلك دعا بعض الشعراء الى قيام الصناعات الوطنية ، فعالج بعضهم التبعية الاقتصادية وأعادها الى احتقار شباننا العمل في الصناعة وتفضيلهم الوظائف في الدولة عليها (٦٨) ، ولا نعدم أن نجد في شعرنا حلولاً للخروج من هذه التبعية ، فقام بعض الشعراء يشيد بإنشاء المصارف الوطنية ، ويدعو الى الاستفناء عن رؤوس الاموال الاجنبية ، ويعدّ ذلك أساساً في البناء الاقتصادي السليم ، لأنها ستسهم في تمويل المشاريع الوطنية التي رفضت المصارف الاجنبية تمويلها في بلادنا (٦٩) .

ودعا بعض الشعراء الى الاستقلال الاقتصادي وبين ضرورته في نهضة البلاد ؛ فقد دعا مطران (٧٠) الى مقاطعة المصنوعات الاجنبية وأن يقبل المواطن على أن يلبس مما تصنعه بلاده ويشجع الصناعة الوطنية الفتية لتستطيع الوقوف أمام الصناعات الغربية ، فيستطيع الوطن التخلص من التبعية الاقتصادية ، ولا ينسى التنديد بمن يروجون الصناعات الغربية على حساب صناعاتنا ، فقال :

واخاك فناصر ما استطعت بقوة	وثوبك من منسوج اهلك فالبس
ونافس بما هم منتقنوه ليصبحوا	وهم كل يوم معقبوه بانفس
دعيت فان لبيت فالعز تكتسي	بحق ، وإن خالفت فالهون تكتسي
وإن قيل : حسن في جليب منوع	فقل : كل حسن في الاصيل المجنس
ولا تستمع فيما يعود على الحمى	بضراً ، دعاوى اخرق منتنقس
فما تبلى الأرقام من سفهاتها	بانكد من هذي الدعاوى وانجس
وهل من فلاح للبلاد واهلها	إذا الشأن فيها ساسه الف ريس ؟
متى تر شعباً خرجه فوق دخله	فذلك شعب بات في حكم مفلس

وبين معروف الرصافي (٧١) مساوىء التبعية الاقتصادية وما يترتب عليها من نهب الوطن والافراد :

أَوْ مَا تَرَى أَهْلَ الْبِلَادِ تَقْتَدُوا لِضَرْبِ مَنْ حَاجَتَهُمْ بِقِيُودِ
 الضَّرْبِ يَكْسُوهُمْ مَلَابِسَ هَمَّ بِهَا يَعْزُونَ مِنْ مَسَالٍ لَهُمْ وَنَقُودِ
 وَتَرَاهُ يَسْلُخُهُمْ بِمَصْنُوعَاتِهِ سَلَخَ الشَّيْءُ فَهَمَّ بِضَرْبِ جُلُودِ

وتواصل الرصاصي (٧٢) في القصيدة ذاتها الى نظرة متقدمة ، وهي ان الاستقلال السياسي لا ينفصل عن الاستقلال الاقتصادي ، بل يقدم الاخير لانه يفضي الى الحرية الحقيقية :

ج - موضوعات التحرر :

وجد الرواد ان التخلف نتيجة من نتائج الاستبداد وان الحرية تفضي الى التقدم فوصف الطهطاوي (٧٣) الصحف واتبته على ادورها في صون الحريات العامة التي يتمتع بها الفرنسيون ويستشهدون في سبيلها ، وكأنه يشير من خلال ذلك الى الحريات المؤودة في بلادنا ويدعونا الى المطالبة بوجودها والاستشهاد في سبيلها .

ويمكننا ان نلمس المؤثرات الفكرية في موضوعات التحرر في عدة جوانب ، ولكننا سنقتصر في حديثنا على موضوعين :

١ - الوزارات في عهد الانتداب :

يختلف مفهوم الحرية ونسبتها بين بيئة واخرى وبين شعب وآخر وبين حال وحال ؛ فالقرب يملك ايرادته ، وقد دفع ثمنها ؛ أما ايرادتنا فكانت رهناً بأيدي الآخر ، وكان المستعمر يقيم حكومات ينتقي افرادها من عملائه أو من أصحاب النفوس الضعيفة ، وكان الشعراء في العراق ومصر يسخرون بأسى ومرارة من هذه الحكومات التي لا حول لها ولا قوة ، وقد كان للرصاصي في هذه القضية قصب السبق في قصائده « غادة الانتداب » و « حكومة الانتداب » و « الوزارة عندنا » و « الوزارة المذنبه » قال (٧٤) في القصيدة الأخيرة :

أهل بفسداد أفيقوا من كرى هذي الفراره
 إن ديك الدهر قد باض ببفسداد وزاره

فكان الحكم والمعدل بها قط وفاره
 كم وزير هو كالوزير علم ظهر الوزارة
 ووزير ملحق كالذيل في عجز الحماره
 ادركوا الحق فقد شنت على الحق الإغاره
 لا تسبل عنه وزير القوم واسال مستشاره
 فوزير القوم لا يعمل من غير إشاره
 وهو لا يملك أمراً غير كرسي الوزاره
 ياخذ الراتب إما بلغ الشهر سراه
 ثم لا يصرف من بعد خراب ام عماره

ويبدو أن لامثال هذه القصائد دورين ، دوراً في مجال السياسة، فهي تكاد تكون ، بسخريتها المرّة وبموضوعها الواقعي وبأوزانها القصيرة السريعة وبرشاقة التعبير ، أغنيات يرددها المثقفون والعامّة ، وهي قصائد ذات نكهة خاصة بها ، ودوراً فنياً نجده في القصائد السياسية الرشيقّة أو في قصائد الهجاء السياسي المعتمدة في بنائها على الصور السريالية والواقعية في السبعينات والثمانينات .

٢ - الدعوة إلى التحرر الوطني :

وقد تحدّث الرواد عن الاستبداد ودوره في الانحطاط والجمود ، فربط الكواكبي بين الاستبداد والجمود قائلاً (٧٥) : « وأما الاستبداد فإنه يقلب السير من الترقّي إلى الانحطاط . من التقدم إلى التأخر . من النماء إلى الفناء » .

ولقيت مثل هذه الأفكار صداها في الشعر ، ومن ذلك ما نجده في القصائد التي نظمت في العهد العثماني ، وهي تصوّر دور الاستبداد في إضعاف النفوس والتفرقة بين أبناء الوطن الواحد وإثارة الأحقاد ؛ فقال ، مثلاً ، أبو ماضي (٧٦) :

رجال الترك ما نبفي انتقاصا
ولكننا نطالبكم بحق
حملنا خير ظلمكم قرونا
رعيتم ارضنا فتركتموها
فبات اللئيب يشكوكم بعواء
جريتكم (بالهلال) الى محاق
انتم بيننا الاحقاد احتى
لعمركم ولا نبفي انتقاما
ونكره من يريد لنا اهتصاصا
فابلاها وابلاتنا وداما
اذا وقع الجراد رعى الرغاما
وبات الظبي يشكوكم بنقاما
ولولا جهلكم بلغ التماما ...
ليقتل بعضنا بعضا خصاما

وقام الشعراء يدعون امتهم الى النهوض والتحرر الوطني (٧٧) .

د - الموضوعات القومية : ولا نعدم ان نجد اشارات هنا او هناك الى المفهوم القومي للامة العربية عند الرواد ، فمحمد عبده ، مثلاً ، يدرك ان ثورة احمد عرابي باشا (١٨٤١ - ١٩١١) عربية مصرية ، ولا علاقة تربطها بالاتراك ، فالصريون قد نهضوا وهم لا يقاومون المحتلين الانكليز من اجل اعادة العثمانيين ، فكل مصري سواء اكان عالماً أم فلاحاً أم صانعاً أم تاجراً أم جندياً أم موظفاً أم سياسياً يكره الاتراك ويمقت ذكرهم ، ولا يستطيع مصري ان يفكر في نزول الاتراك بلادنا دون ان يشعر بعاطفة قوية تدفعه الى مقاومة المتدين على ارضه (٧٨) ، وكان الكواكبي (٧٩) يدرك ، حين كان يوازن بين ماضي الاجداد وحاضرنا ، انه يقصد ماضي الحضارة العربية .

واثرت الافكار القومية في شعر النهضة الاولى ، واخذ مفهوم القومية يتوضح شيئاً فشيئاً ليتخلص من مفهومات اختلطت به كالمفهوم الشرقي والمفهوم الاسلامي في الخلافة العثمانية ومفهومات القوميات الاقليمية ، وذلك من خلال موازنة ماضي العرب المجيد المتحد وحاضرهم البائس المجزأ الضعيف ، والافتخار باصالة الامة وبقدرتها على استعادة تلك الامجاد (٨٠) ، وكان ألم الشعراء عميقاً اذ دخل الاستعمار الغربي وجزأ البلاد الى دويلات ، فهبوا يدعون الى اعادة وحدة العرب لان فيها قوتهم وعزهم ، ومن ذلك قول احدهم :

فيم التقاطع والارحام واشجة والدار جامعة والملتقى أمم ..
 وهل ترى فئة في أمرها انقسمت الا وأصبح عقبي أمرها الندم ..
 بلادنا ويد التقسيم تعلقها كأنها رقعة ينتابها جلم
 اكل حاضرة دار لمملكة ابعاد ما بينهن الفتر والبصم (٨١)

هـ - الشكل الفني في النهضة الشعرية الاولى : ليس للشكل الفني في الشعر صورة واحدة في هذه الفترة الطويلة ، ويمكننا أن نجد صورته مختلفة بين الشعراء المحافظين الذين اتخذوا أساليب الشعر القديم نموذجات ينسجون على منوالها ، ولكنهم ترخصوا في بعض المعاني العصرية ، وقاوموا الجديد واتهموا اصحابه بالعجز ، قال أحمد محرم (٨٢) :

جلبوا للقرىض ثوبا من الغرب ولم يجلبوا سوى الاكفان
 ثم اقالوا : هجدون افاهلا بصناديد اخريات للزمان
 لا ثوروا على تراث امرىء القيس وصونوا ديباجة النيباني
 واحفظوا اللفظ والاساليب والذوق وهاتوا ماشئتم من المعاني

ولا يرى معظم هؤلاء المحافظين في دعوة المجددين الا العجز والوهن ، فقاموا ينادون بالتغيير بعد أن استعصت عليهم اللغة وما سلمتهم القوافي ناصيتها ، فكان على الشاعر خليل مردم (٨٣) أن ينبذ هذه الدعوة :

واعمى القد نخل القوافي منيرة ولم ير الا كل قافية عورا ..
 واقعد عجز فاصبح ساخطا كان له عند الاولى مسبقوا ثارا
 فخطا من قد صوب الفن صنعه كآرمد ذم الشمس وانتقص البرا
 يصيح ويدعو (للجديد) وحزبه وليس بدار منه قلاء ولا كثر
 انبذ الحني (كي اديسن بلحنه ؟) اذا انا ارضى بعد ايماني الكفرا

ويبدو من خلال النظر في قصائد هذه الفئة أن شعراءها يمتلكون ناصية اللغة ، وتأتيهم القوافي طائفة ، ولكن صورهم ظلت تقليدية وأوزانهم طويلة ، وظلوا يسردون المعاني سردا مباشرا .

أما المجددون فقد أبدعوا صورا غير مألوفة وطوروا لغة الشعر فاقتربت من لغة الناس ، وبخاصة عند الرصافي والزهراوي وأمثالهما ، وظلت أوزانهم خفيفة رشيقة ينساب فيها النغم بطلاقة وعفوية ، ويمكننا أن نعدد بعض التجديدات التي طرأت على بنية القصيدة في النهضة الشعرية الأولى وبعض سماتها التي ظلت عالقة بها ، ومنها :

— أن مقولة « الشعر اكليه أصدقه » بدأت تتراجع لحساب الصدق الفني بفضل المؤثرات الفكرية ، وبخاصة أن الشعراء قد التزموا الدقة والمحاكاة في معظم معاركهم الشعرية .

— وأن الشعر لم يبق بفضل التمهيدات الفكرية قيمة لغوية ومهارة لسانية وصنعة بيانية ، وإنما غدا بالإضافة الى ذلك موقفا فكريا ، وذلك لان الرواد قد هزّوا قيم المجتمع البالية هزاً عنيفاً .

— وأن الهوة التي كانت تفصل بين لغتي الشعر والنثر وموضوعاتهما قد ضاقت باستخدام المفكرين والشعراء معا استخداما يكاد يكون واحدا .

— وأن الشعر ظل في هذه الفترة نثريا خطابيا ، فالخطابة هي الأساس الذي تنطلق منه هذه القصائد ، وبخاصة أنها تستمد خطابيتها من الموضوع الذي تتناوله ، وتستمد نثريتها من الأفكار التي تناقشها وتطلها وتدافع عنها أو تدحضها .

— وأن الأيحاء لم يتوافر في هذه القصائد بسبب ارتباطها بالمعاني النثرية .

— وأن القصيدة لم تبق اشتاتا تؤخذ من مناسبات مختلفة لا تربط بينها وحدة معينة أو غاية مشتركة ، وإنما غدت موضوعا واحدا .

ويمكننا أن نتوصل الى النتائج العامة التالية :

— ان النهضة الشعرية قد تأخرت عن النهضة التحصيلية مدة لا تقل كثيرا عن نصف قرن .

– وان الدعوات الفكرية كانت موجهة الى العامة في قضاياهم ، فخلت من الزخارف وأنواع البديع وأساليب عصور الانحدار ، وانتقال هذه الافكار الى بنية القصيدة حررتها من تلك القيود ، ونظرة في شعر المجددين تبين الفروق بين قصائدهم ذات الموضوعات الجديدة وبين قصائدهم ذات الموضوعات التقليدية .

– وان الدعوات الفكرية استندت الى الحجج والبراهين والاستقصاء وقد انتقلت الى بنية القصيدة ، فعدت قالباً تساق فيه القضايا ، وكانها النشر ، فتميزت الموضوعات الجديدة بالنثرة والتقرير والخطبة .

– وان اختلاف مواقف المفكرين والشعراء جعلهم فئات ، فكان بعضهم اصلاحياً اتسمت دعوته بالوعظ والارشاد وباصلاح حال الدولة ، وكان بعضهم جريئاً ، فتعرض للاتهامات المختلفة (قاسم أمين – الزهاوي – الرصافي) ، واتسمت مواقف بعضهم الآخر بالهدوء وبالاعتدال ، فقبلت من الطرفين .

وهكذا اسهمت القصائد ذات الموضوعات الجديدة في الاتجاه بالشعر من الانفعال الى الفعل ، وحوّلت الشاعر من مهرّج الى راعٍ ومن تابع الى طليعي ، كما اسهمت في الاتجاه بالشعر نحو التمرد والرفض والكشف عن المساوىء وفي الاتجاه نحو التجربة والرؤية والالتزام والصدق النفسي ، ولكن شعراءنا لم يكونوا ايديولوجية قائمة بذاتها متقدمة على زمانها ، وانما ظلوا مرتبطين بالعلاقات السائدة في مجتمعهم ، وكان ذلك ضرورياً لينهض الشعر مرة اخرى هنا أو هناك في الوطن أو في المهجر .

الهوامش :

- ١ - مادة (نهض) - لسان العرب .
- ٢ - حسين ، طه - مستقبل الثقافة في مصر - مصر (مطبعة المعارف ومكتبتها - ١٩٢٨ - ص ٤٥) .
- ٣ - المرجع السابق - ص ٥٩ .
- ٤ - المرجع السابق - ص ٦٤ .
- ٥ - مادة (يقلت) - لسان العرب .
- ٦ - مادة (نبى) - لسان العرب .
- ٧ - الراهبي ، عبد الرحمن - عمر اسماعيل - مصر (مطبعة النهضة) - ط ١ - ١٩٣٢ - ١٥/١ .
- ٨ - المرجع السابق - ٤٤/١ - ٤٥ .
- ٩ - الآداب العربية في القرن التاسع عشر - الجزء الثاني - بيروت (المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين) - ط ٢ - ١٩٢٦ - ص ١٠٥ .
- ١٠ - انظر : الشعر العراقي : اهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر - القاهرة (الدار القومية للطباعة والنشر) - ١٩٦٥ - ص ١٩٢ .
- ١١ - المرجع السابق - ص ١٩٤ .
- ١٢ - المرجع السابق - ص ١٩٥ .
- ١٣ - انظر : في الادب العربي الحديث - الجزء الاول - مصر (دار الفكر العربي) - ط ٦ - ١٩٦٤ - ص ١٢٣ - ١٢٤ .
- ١٤ - ادب العرب - بيروت (دار الثقافة) - ١٩٦٠ - ص ٤٢١ .
- ١٥ - للتوسع انظر : نصولي ، انيس زكريا - اسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر - بيروت (مطبعة طيارة) - ١٩٢٦ - ص ٣٤ - ٥٠ ، وكرد علي ، محمد - خطط الشام - (ج ٦) - دمشق (مطبعة المفيد) - ١٩٢٨ - ص ٢٤١ - ٢٤٥ .
- ١٦ - للتوسع في دور المطبعة وانتشارها في الوطن العربي انظر : نصولي - اسباب النهضة - ص ٦٣ - ٨١ وخطط الشام ٩٤/٤ - ٩٨ ، وصابات ، د. خليل - تاريخ الطباعة في الشرق العربي - دار المعارف بمصر - ١٩٥٨ .
- ١٧ - للتوسع انظر : تخليص الإبريز في تخليص باريز - أخرجه محمد مهدي غلام وزميله - القاهرة (مطبوعات وزارة الثقافة) - ١٩٥٨ - ص ٢٠٦ - ٢٢١ .

- ١٨ - للتوسع انظر : الأعمال الكاملة - الجزء الثاني - تحقيق د. محمد عمارة - بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) - ط ١ - ١٩٨١ - ص ٢٢٤ .
- ١٩ - للتوسع انظر : الأعمال الكاملة - الجزء الاول - تحقيق د. محمد عمارة - بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) - ط ١ - ١٩٧٢ - ص ٢٩٩ .
- ٢٠ - انظر : الرصافي ، معروف - ديوانه (مجلدان) - بيروت (دار العودة) - ١٩٧٢ - ٢١٤/١ و ٢٤٨ و ٢٦٢ - ٢٦٧ ومطران ، خليل - ديوان الخليل (اربعة مجلدات) - مصر (دار الهلال) - ١٩٤٩ - ٢٥٨/٣ و ٢٠٢/٣ و ٢٧/٣ - ٢٨ .
- ٢١ - ديوانه - ١٤٧/١ - ١٤٩ .
- ٢٢ - انظر : اللباب - بغداد (مطبعة الفرات) - ١٩٢٨ - ص ١٤٦ .
- ٢٣ - ديوانه (جزءان) - ضبطه وصححه أحمد أمين وزميلاه - القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٣٧ - ٢٨٠/١ - ٢٨١ .
- ٢٤ - انظر في ذلك مثلا : الطهطاوي - تظييس الابريز - ص ١٦٥ - ١٧١ ، والشدياق ، أحمد فارس - الوساطة الى معرفة مالطة (مع كشف الخبايا عن فنون أوروبا) - مطبعة الدولة التونسية - ١٢٨٣ هـ - ص ٣١ - ٤٤ و ١٠٦ - ٢٨٢ .
- ٢٥ - انظر : ديوانه - ٥٦٢/١ و ٥٨١ و ٦٤٥ و ٦٨٤ ... الخ .
- ٢٦ - انظر : تظييس الابريز - ص ١٦٦ .
- ٢٧ - انظر : تحرير المرأة - مصر (المكتبة الشرقية) - ط ٢ - د.ت - ص ١٥ .
- ٢٨ - ديوانه - ١٤٧/٢ - ١٤٨ .
- ٢٩ - انظر : المرشد الأمين للبنات والبنين - القاهرة - ١٢٨٩ هـ - ص ٦٧ .
- ٣٠ - المرجع السابق - ص ٦٦ .
- ٣١ - نقلا عن الاشر ، د. عبد الكريم - نصوص مختارة من النشر العربي الحديث (الجزء الاول) - بيروت (دار الفكر) - ١٩٦٩ - ص ٢٠٧ - ٣١٠ .
- ٣٢ - انظر الأعمال الكاملة - ١٢٧/١ .
- ٣٣ - انظر : تحرير المرأة - ص ٢٠ .
- ٣٤ - انظر : اللباب - بغداد (مطبعة الفرات) - ١٩٢٨ - ص ١٢٦ .
- ٣٥ - المصدر السابق - ص ٢٣٦ .
- ٣٦ - المرأة المسلمة - مصر (مطبعة الترقى) - ط ١ - ١٩٠١ - ص ٢٠١ .
- ٣٧ - انظر في ذلك : محرم ، أحمد - ديوانه - مصر (مطبعة الفتوح الجديد) - ١٩٢٠ - ١٤٩/٢ والشوقيات - مصر (المكتبة التجارية الكبرى) - ١٩٥٨ - ١٨٢/١ ، وديوان حافظ - ٢٨٢/١ .

- ٢٨ - المرشد الأمين - ص ٦٦ .
- ٣٩ - انظر : الهوى والشباب - مصر (دار المعارف) - ١٩٥٣ - ص ٥٩ .
- ٤٠ - انظر : المرأة المسلمة - ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
- ٤١ - ديوانه - ٢٨٢/١ .
- ٤٢ - انظر : الأعمال الكاملة - ٧٢/٢ وما بعدها .
- ٤٣ - ديوانه - ١٣٧/٢ .
- ٤٤ - الأعمال الكاملة - ١٢٤ / ٢ .
- ٤٥ - ديوانه - ١٥٧/١ - ١٥٨ .
- ٤٦ - انظر : الأعمال الكاملة - ١٠٧/٢ - ١١٣ .
- ٤٧ - ديوانه - ص ١٥٤ .
- ٤٨ - ديوانه - ١٢٠/١ .
- ٤٩ - ديوانه - ١٥٨/٢ .
- ٥٠ - ديوانه - ص ٢٠٩ .
- ٥١ - المرأة الجديدة - مصر (مطبعة الشعب) - ١٩١١ - ص ٤١ - ٤٢ .
- ٥٢ - انظر : اللباب - ص ٢٣٥ و ٢٣٥ .
- ٥٣ - المرأة المسلمة - ص ١٢١ و ٢٠٠ .
- ٥٤ - ديوانه - ص ٦٣ - ٦٥ .
- ٥٥ - نقلا عن رفائيل بطي - انظر : الأدب المصري في العراق العربي - مصر - ١٩٢٢ - ٥٥/٢ .
- ٥٦ - انظر : الشوقيات ١٧٧/١ - ١٧٩ وديوان حافظ - ٢٨٢/١ . وليست قضية عمل المرأة مثار نقاش بين المجددين والمحافظين ، فلبعض المجددين آراء تختلف عن آراء قيرهم ، فقد رفض أبو عاصي ، مثلا ، أن تكون المرأة في سورية شبيهة بالمرأة الغربية بائعة أو عاملة أو مزارعة أو أجنبية ، وهي لا قدرة لها على مثل هذه الأعمال ، وخالصة رأيه أن المرأة لم تخلق لغير المنزل - انظر قصيدته « بنت سورية » - ديوانه - بيروت (دار العودة) - دت - ص ٥٦٧ وما بعدها .
- ٥٧ - نقلا عن الأستر ، د. عبد الكريم - نصوص مختارة - ص ٢١٣ .
- ٥٨ - انظر في ذلك : المخزومي ، محمد باشا - خاطرات جمال الدين الافغاني - بيروت (دار الحقيقة) - ط ٢ - ١٩٨٠ - ص ١٠٤ .
- ٥٩ - انظر ص ٢١٥ .
- ٦٠ - اللباب - ص ٩٤ وانظر ص ١٤٦ .

- ٦١ - ديوانه - ١٣٨/٢ .
- ٦٢ - انظر : عجائب الآثار في التراجم والأخبار - أربعة أجزاء - القاهرة (مطبعة محمد قاسم) - ١٢٩٧ هـ - ٢١٢/٣ - ٢٢٢ و ٨٥/٤ و ١٠٤ .
- ٦٣ - طبائع الاستبداد - المكتبة الشرقية في مصر - د.ت . - ص ١١٩ .
- ٦٤ - ديوانه - ٥٠١/١ - ٥٠٢ . و يلاحظ على قافية البيت الأول خطأ في النحو سببه الوزن .
- ٦٥ - انظر : تخلص الإبريز - ص ٢١٢ .
- ٦٦ - فراشات وعناكب - بيروت (دار المعجم العربي) - ١٩٥٥ - ص ١٠٨ .
- ٦٧ - طبائع الاستبداد - ص ١٢٣ وانظر ص ١١٦ - ١١٧ .
- ٦٨ - انظر : الجواهري - ديوانه - الجزء الثالث - دمشق (منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي) - ١٩٨١ - ص ١٤٨ - ١٤٩ .
- ٦٩ - انظر في ذلك - الشوقيات - ٢٢٩/١ وديوان مطران - ٢٤٤/٢ و ٢٠٦/٢ ، وقصيد « السينما الوطنية » للرصاصي - ديوانه - ٥٢١/٢ .
- ٧٠ - ديوانه - ٧٤/٣ - ٧٥ .
- ٧١ - ديوانه - ٢٤٢/١ .
- ٧٢ - المصدر السابق - ص ٢٤٤ .
- ٧٣ - انظر تخلص الإبريز - ص ٢٢١ - ٢٦٢ .
- ٧٤ - ديوانه - ٤٠٩/٢ - ٤١١ ، وانظر قصائده في ديوانه - ٢٧٤/٢ - ٥٠٤ .
- ٧٥ - طبائع الاستبداد - ص ١١٠ - ١١١ .
- ٧٦ - ديوانه - بيروت (دار العودة) - د.ت . ص ٦٦٤ - ٦٦٥ .
- ٧٧ - انظر : المصدر السابق - ص ١٦٦ و ٢٦٦ و ٢٧٤ و ٢٢٥ ، والجواهري - ديوانه - ٣٥٧/٢ و ٣٧١ و ٢٨٧ و ٨٩/٤ . . الخ .
- ٧٨ - انظر : الاعمال الكاملة - ٢٤٣/١ - ٢٤٤ .
- ٧٩ - انظر : طبائع الاستبداد - ص ١١٤ .
- ٨٠ - انظر مثلا ديوان أبي ماضي - ص ٣١١ وديوان القروي - (جزءان) - دمشق (منشورات اتحاد الكتاب العرب) - ١٩٨٢ - ٢١٨/١ و ٢٨٧ و ٨/٢ و ٥٧ - ٥٨ .
- ٨١ - مردم بك خليل - ديوانه - دمشق (مطبوعات المجمع العلمي العربي) - ص ١٦٦ .
- ٨٢ - ديوانه - مصدر مذكور سابقا .
- ٨٣ - ديوانه - ص ٤٨ .

الرواية

في عصر النهضة

دخول السلسلة الثقافية

محمد كامل الخطيب

١ - تمهيد:

١ - كانت السلسلة الثقافية العربية التقليدية ، وحتى أوائل هذا القرن ، تحتوي في جانبها الأدبي اجناس الشعر والمقامة والرسائل والتراجم والسير وغيرها . لكن هذه السلسلة ، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ، بدأت تتغير بالتزامن مع تغير تركيب المجتمع نتيجة العوامل الخارجية (أوروبا) والداخلية ، أي نتيجة ما كان يحدث في مجتمع الدولة العثمانية من اصلاحات وتنظيمات وحركات اجتماعية وفكرية جديدة ، وكما هو معروف فان تغير حلقات سلسلة ما ، او دخول حلقة جديدة اليها ، انما يعني تغير السلسلة ايها ، انه يعني سلسلة جديدة بالضبط ، وعلى سبيل المثال ، فقد تبدى التغير في السلسلة الثقافية العربية عبر التجديد الذي بدأت تتعرض له حلقة الشعر ، او في تراجع وضهور ، ان لم نقل موت ، حلقة مثل المقامة ، بينما كانت ، في الوقت نفسه ، تنمو وتتكون ، وتناضل لاخذ مكانها في السلسلة الثقافية العربية ، او لتكوين سلسلة ثقافية اخرى ، حلقات جديدة كالرواية والمقالة والقصة والمسرح ،

ويتعبير آخر ، كانت حلقات جديدة تقطع السلسلة القديمة وتأخذ مكانها في السلسلة الثقافية مشكلة بذلك سلسلة ثقافية عربية جديدة هي السلسلة الثقافية المتداولة الآن .

كانت الرواية - وهي ما يعنينا هنا - هي إحدى الحلقات التي ناضلت لتأخذ مكانها ومكانتها في السلسلة الثقافية - الاجتماعية العربية ، ولم يكن دخول هذه الحلقة بالسهل أو بالهين ، فقدت ناضلت الرواية ، مثلها مثل الإجناس الجديدة الأخرى ، ومثلها مثل الأفكار الجديدة كذلك ، لتقطع السلسلة الثقافية - الاجتماعية التقليدية ، مكونة - في نضالها - أحد مظاهر النضال والصراع في المجتمع والثقافة العربيين بين القديم والجديد ، ومن هنا فقد كان طبيعياً أن يكون الموقف من الرواية - كفن جديد - بعداً آخر للموقف الاجتماعي - الثقافي من الجديد ، ككل ، ومن هنا كذلك ، كان طبيعياً أن يكون المجددون والشعبيون في المجتمع والثقافة من دعاة الرواية / فرح انطون ونقولا حداد / وأن يكون التقليديون والرسميون ، من أعدائها ، / الرافعي / أو من الذين لا ينظرون إليها بعين الرضا أو الاحترام / العقاد / فكيف ناضلت الرواية ، مفهومها ونظرية وجنساً لتأخذ مكانها في السلسلة الثقافية العربية ، ما هو تاريخ تكون واستقرار مصطلح ومفهوم الرواية في الثقافة العربية ؟

٢ - مر مفهوم الرواية ومصطلحها « نظرية الرواية » بمراحل متعددة ، قبل أن يستقر في اللغة العربية ، ويأخذ دلالاته المتعارف عليها الآن « حكاية نثرية متخيلة طويلة » ففي البداية أطلق على هذا الجنس الجديد الوافد اسم « رومان » ، ربما لأن أولى ترجمات الرواية تمت عن اللغة الفرنسية ، كما نقرأ في النص التالي :

« حكاية عشقية ورواية تاريخية ... من أنواع الآداب المسمى عند الأفرنج باسم رومان . ترجمتها من اللغة الفرنسية الأوربية الى اللغة العربية » (١) .

وهكذا جرى في البداية تداول مصطلح « رومان » للدلالة على هذا الفن الجديد ، فالشيخ المنور محمد عبده مثلاً كان ما يزال حتى عام (١٨٨١) يسمي الروايات باسم « رومانيات » (٢) .

في اواخر القرن التاسع عشر ، جرى تدآخل بين مصطلحي الرواية والمسرحية ، فاطلقت الرواية على جنس المسرحية (٣) مما أوقع الباحثين واصحاب فهارس الرواية والمسرحية في خلط وهم يحددون المصادر التقليدية والمسرحية والروائية(٤) ، اذ كثيرا ما يرد اسم مقال يحمل اسم الرواية ، ويكون مضمونه المسرح ، وكثيرا ما يرد اسم رواية على مسرحية.

في المرحلة الثانية ، والتي تبدأ في اوائل القرن العشرين وتمتد حتى اواخر الاربعينات واولائل الخمسينات ، اخلط مفهوم الرواية ومصطلحها ، بمفهوم القصة واسمها فصلا اسم القصة يستعمل بديلا او مرادفا لاسم الرواية ومصطلحها ، وربما يكون خير مثال على ذلك هو النقاشات التي جرت في الثلاثينات والاربعينات حول هذا الموضوع ، لكن بدءا من اواسط الخمسينات ، ومع استقرار جنس الرواية . يظهر روايين محترفين مثل نجيب محفوظ ، بدا مفهوم الرواية ومصطلحها يتحددان ليطبعا المفهوم والمصطلح المحددين عالميا لهذا الجنس الادبي . فالقارئ العربي اليوم يستطيع تحديد الاختلاف النوعي بين رواية « الاخوة كرامزوف » وقصة قصيرة لتشيكوف او همنجواي او موباسان ، بين ثلاثية نجيب محفوظ ، وبين قصة قصيرة لزاكريا تامر او يوسف ادريس ، وبالطبع ، فمع تحدد مفهوم الرواية ، كان الجنس الروائي قد اكتسب مشروعته ومكانته في السلسلة الثقافية العربية ، وهما ما ناضلت الرواية في سبيله ما يقرب مائة عام .

٢ - دخول السلسلة الثقافية (*)

- ١ -

حتى عام (١٩٢٧) كان ما يزال باستطاعة يحيى حقي ان يكتب :

« اما في مصر فالقصة الطويلة (الرواية) لم تولد بعد » (١) على الرغم من ان الكاتب يلاحظ في مقاله ان « عهد ادب الالفاظ قد انتهى » (٢) لكن في

(*) فصل من كتاب بعنوان « تكوين الرواية العربية : اللغة ورؤية العالم » .

العقد التالي ، وبعد سنوات قليلة ، من كتابة هذه المقالة ، أي منذ أوائل الثلاثينات ، سيبدو الكتاب العرب ، بمن فيهم كبارهم آنذاك ، وكأنهم يتسابقون ، وهم يمارسون أو يجادلون ، فنا أدبيا جديدا كان يبدو منذ سنوات قليلة وكأنه « لم يولد بعد » ، مانحين إياه الاعتراف وشهادة الولادة ، بل وشرعية الوجود ضمن السلسلة الثقافية العربية ، فمن المازني ومحمود تيمور ، إلى توفيق الحكيم ، إلى طاهر لاشين وطه حسين ، إلى شكيب الجابري وتوفيق يوسف عواد ، إلى وحتى إلى عباس محمود العقاد الذي لم يقتنع ذات يوم بعظمة وأهمية أو جدية هذا الفن ، أو مروراً بمصطفى صادق الرافعي ، وأحمد حسن الزيات ، كانوا جميعاً ، في هذا العقد ، يكتبون الرواية (٢) أو يترجمونها أو يواربون في قبولها ، أو الهجوم عليها ، وهم في كل الأحوال كانوا يمنحونها شرعيتها ومكانتها في السلسلة الثقافية العربية ، أو كأنهم باتوا يشكون بمكانتهم هم لدى جمهور القراء إذا لم يناقشوا أو يزاولوا هذا الفن الذي لم يعد من الممكن تجاهله أو رمي « العامة » به .

... أما مصطفى صادق الرافعي [١٨٨٠ - ١٩٣٧] فقد حدد رأيه في الرواية سنة ١٩٣٤ في مجلة الرسالة في جواب على سؤال : « لماذا لا تكتب القصة ؟ » جاء على شكل مقالة بعنوان : « فلسفة القصة ولماذا لا تكتب فيها ؟ » ..

ولطرافة المقال وأهمية دلالاته نقتطف أكثره :

« شاع أدب القصة في أوروبا ، ووطنى عندهم على المقالة ، والكتاب وديوان الشعر جميعاً ، فقام عندنا المتابعون في الرأي ، والمقلدون في الهوى والضعفاء بطبيعة التقليد والمتابعة ، قاموا يندثون إلى هذا الفن من الكتابة ، ولا يرون من لا يكتب فيه إلا مدبراً عن عصره وأدبه . ولا جرم إذا كانوا هم أنفسهم مدبرين عن الحقيقة ومعنى الحقيقة

« .. أنا لا أحب بالمظاهر والاعراض التي يأتي بها يوم وينسخها يوم آخر . والقبلة التي أتجه إليها في الأدب إنما هي النفس الشرقية في دينها

وفضائلها ، فلا اكتب الا ما يبعثها حية ويزيد في حياتها وسمو غايتها ، ويمكن لفضائلها وخصائصها في الحياة ، ولذا لا أمس من الاداب الا نواحيها العليا - ثم انه يخيل الي دائما اني رسول لغوي بعث للدفاع عن القرآن ولقته وبيانه

« انا من اجل ذلك لا ازال الى الان مع الادب العربي في فنه وبيانه اكثر مما انا مع الحكاية ولقتها وعواطفها ، فأكبر عملي اضافة الصور الفكرية الجميلة الى ادبنا وبياننا متحاشيا جهد الطاقة ان انقل الى كتابتي دواب الارض أو دواب الناس أو دواب الحوادث فان الكتب ليست شيئا غير طبائع كتابها تعمل فيمن يقرأها عمل الطباع الحية فيمن يخالطها . والرواية اذا وضعها كاتب فاجر ، فهي عندي ليست رواية بل هي عمل يجب ان يسمى في قانون العقوبات « فجورا بالكتابة » الاطفال يستلذون الحكاية بالفطرة لانها تجيئهم بالدنيا التي يعسر عليهم ان يذهبوا اليها او يغامروا فيها وتهيء لهم ان يشعروا خيالهم قوة الخلق فتكون لذتهم على مقدار من بعد هذه الدنيا عنهم وعلى مقدار مثله من طبيعة العجز في خيالهم ، وهذا الضعف في الناحيتين هو بعينه الذي يجعل لاكثر القصص شائنا عند سخفاء الناس وفراغهم ، وأهل الحمق فيهم ، يسعهم شهوات وخيالات واوهامات من الباطل ، وذلك اذن ليس ادبا يكتب ويقرأ بل هو بلاء اجتماعي يطبع ويوزع في الناس » .

« وانا لا اتكر ان في القصة ادبا عاليا ، لكن هذا الادب العالي في رأيي لا يكون الا باخذ الحوادث وتربيتها في الرواية كما يربي الاطفال على اسلوب سواء في العلم والفضيلة . فالقصة من هذه الناحية مدرسة لها قانون مسنون » ولا ينبغي ان يتناولها الا الافذاذ من فلاسفة الفكر واما عداهم ممن يحترفون كتابة القصص فهم في الادب رعا وهمج كان من اثر قصصهم ما يتخبط فيه العالم من فوضى الغرائز

« اذا قرأت الرواية الزائفة احسست في نفسك باشياء بدأت تسفل ، واذا قرأت الرواية الصحيحة ادركت من نفسك اشياء بدأت تعلو وهذا عندي هو فرق ما بين فن القصة ، وفن التلفيق القصصي » (٤)

واضح ان شدة هجوم الرافعي على الرواية ، هذا الفن الجديد -
الخطير ، كانت نتيجة الاقبال الشديد على جنس ادبي غرابي نجح في
دخول السلسلة الثقافية - الاجتماعية العربية ، وفرض نفسه الى درجة
اجبرت الرافعي على الاحتفاظ بباب موارد للتراجع ، فاعترف بـ « قليل »
من هذا الفن ، وهو الذي يكتبه « فلاسفة الفكر الذين تنصهم مواهبهم
لاقاء الكلمة الحاسمة في المشكلة التي تثير الحياة او تثيرها الحياة ،
والاعلام من فلاسفة البيان الذين رزقوا من ادبهم قوة الترجمة عما في
النفس الانسانية والحياة ، وما بين الحياة ومواردها النفسية في هؤلاء
وهؤلاء ، تخيل الحياة فتبدع اجمل شعرها ، وتتأمل فتخرج ، اسمى
حكمتها ، وتشرع فتضع اصلح قوانينها » (٥) .

وفي كل الاحوال ، فموقف الرافعي من فن الرواية كان وجها آخر
لموقفه من حركة تجديد المجتمع والثقافة ، ككل ، وفي موقف الرافعي ، كما
في موقف العقاد ، بل كما في طريقه استقبال التقليديين عموما للفن
الروائي ، يتضح مدى العلاقة بين التجديد الفني ، بما يقتضيه من تجديد
لفوي ، وبين التجديد الفكري والاجتماعي عموما ، يتضح ان للتجديدين
دلالة تاريخية واحدة في بعض المراحل ، وربما يكمن هنا سبب معارضة
التقليديين دوما للتجديد الفني ، اجناسا واسلوبا ولفنة .

وأما صاحب الرسالة « واحد اصحاب الاساليب اللغوية » الاستاذ
احمد حسن الزيات [١٨٨٥ - ١٩٦٨] والذي بنى اسمه وشهرته -
والمفارقة - على ترجمة قصص ورويات مثل : « الام فرتر . قصص
موباسان » فقد كتب عام ١٩٣٧ :

وستظل « مجلة الرسالة » تنقل خطاها الوئيدة السديدة المترنة على
ما رسمته لها كرامة الجنس وطبيعة البيئة وحاجة الثقافة . لا تتخذ
لهو الحديث ولا تصطنع خوادع الحس ولا تتعلق شهوات الانفس .
واصدقائها - والحمد لله والشكر لهم - لبسوها على هذه الخشونة
فلا يريدون ان تخطر في وشي ولا ان تطري في كلام ولا ان تميل الى هوى
العافية . حتى ابواكل الإباء ان يتسع فيها مجال القصص (٦) .

هذا الدفاع « (ضد فن الرواية) والذي يتمثل في « الإباء كل الإباء » عن أن تتسع مجلة ذات خطى « وئيدة ، سديدة ، متزنة » لفن جديد هو فن الرواية انما هو وجه آخر للهجوم القوي والشديد التأثير الذي شنته الرواية خلال هذه الفترة للدخول في حلقات السلسلة الثقافية العربية ، وهو نظير مقالة الرافعي ، المتقدمة نوع من « دفاع موارب » أو دفاع جعلته « عزة النفس والاخلاص للماضي » يأخذ شكل « هجوم » ، لكن الزيات نفسه كان قد كتب وفي الرسالة نفسها :

« الحق ان التجديد لا يحدث ، والجديد لا يكون ، الا متى وجد القصص والتمثيل في الشعر فيكمل ، ودخلت الاقصوة والقصة والرواية في النشر فيتم . » (٧)

كما ان الزيات انشا مجلة روائية مستقلة فيما بعد .

الا يدل هذا التناقض بين الموقفين على تصدع في رؤية العالم لدى الزيات ؟ الا يمكن اعتباره تعبيرا عن رؤية متصدعة ، ممزقة ، ورؤية يتجادبها القديم والجديد ، الشرق والغرب ، لغة الرواية ، ولغة البلاغة ، الرغبة في استمرار السلسلة الثقافية التقليدية ، مع الرغبة في تجديدها ؟ والزيات ليس وحيدا في مثل هذه الرؤية للعالم ، فهذه الرؤية ، رؤية التصدع والتمزق ، ما تزال السمة الأبرز ، او الرؤية الأكثر ظهورا ، في الادب وفي الفكر العربي الحديث عموما ، منذ رفاعة الطهطاوي ، وحتى آخر كاتب او مفكر عربي .

هكذا تبدو مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية ، أي المرحلة التي تلت قطع الرواية للسلسلة الثقافية العربية التقليدية ، أوائل هذا القرن ، وكأنها فاصل تاريخي بين مرحلتين أدبيتين ، مجتمعين ، لغتين ، رؤيتين للعالم ، رؤية ماتت ، ورؤية لما تولد ، لكنها على الابواب ، ومن هنا أنت المعركة بين الجديد والقديم ، وأتى التمزق في رؤية العالم لدى كاتب هذه الفترة ، وأتى هذا التسابق على توليد الفن الروائي وفن القصة القصيرة (٨) من قبل اكثرية الكتاب ، بل وفي هذه الفترة تأسست وتطورت في احزاب سياسية اهم التيارات الفكرية والسياسية التي ستحكم لاحقا مؤسسات المجتمع المعاصر (٩) وربما كان هنا هو السبب في ضراوة المعركة الفكرية التي حدثت في هذه الفترة ،

أي المعركة التي سميت بمعركة « القديم والجديد » . وهي معركة نعرف مدى ضرورتها من مصادرة كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » ، وكتاب « الاسلام واصول الحكم » للشيخ علي عبد الرازق ، أو من قراءة كتاب مصطفى صادق الرافعي « تحت راية القرآن » (١٠) وفي محاولة التنويريين والتقدميين العرب أمثال علي عبد الرازق وطه حسين واحمد امين وساطع الحصري وعبد الحميد العبادي وسليم خياطة ، تشريح السياسة والادب والتاريخ العربي والاسلامي بمباحث العقل والنقد الحديثين (١١) أو ادخال اجناس ادبية ومفاهيم وممارسات جديدة ، كالأحزاب، في صلب مفاهيم وثقافة الجماعة الاسلامية أو بديلا عنها (١٢).

في هذه الفترة بدأت رؤى جديدة للعالم تتولد وتتكون على ، ومن ، انقراض الرؤية التقليدية ، وبدات طرق جديدة في التفكير والعيش والفنون الادبية تؤكد حضورها وتؤسس مشروعيتها مصدعة بذلك الرؤية التقليدية ومشكلة في الوقت نفسه ملامح رؤى جديدة ، ملامح سلسلة ثقافية جديدة ، لا تقتصر على كتب الادب القديمة في التشويق ، أو الاساليب القديمة في ممارسة الكتابة ، بل يدخل في حلقاتها القصة والسينما والمسرح والمقالة الصحفية ، قراءة وانتاجا ، وقد كانت الرواية ، احد حلقات هذه السلسلة ، فمنذ الثلاثينات اخذت الرواية مكانتها في تشكيل ملامح الرؤى الجديدة للسلسلة الثقافية الاجتماعية العربية الجديدة ، مثلما كانت هذه الرؤى ، تسهم في تشكيل ملامح هذه الرواية ، فنا ولفة .

ما هي ملامح هذه الرؤى ؟ وكيف ظهرت في الرواية خلال هذه الفترة؟

سنحاول قراءة بعض روايات هذه المرحلة ، ومن خلالها نحاول

الجواب .

٣ - ابراهيم الكاتب (١٩٣١) (١)

لابراهيم عبد القادر المازني (١٨٨٩ - ١٩٤٨)

«رواية»

هكذا أخيراً، وبثقة المنتصر، يكتب كاتب عربي معروف على الجانب الأعلى والأيمن من غلاف كتابه ، وكأنه بذلك يعلن انتصار الرواية ودخولها في السلسلة الثقافية العربية ، أي انقضاء ذلك الزمن الذي كان فيه الكاتب يتنكر تحت اسم « مصري فلاح » والرواية تحت اسم « مناظر و اخلاق ريفية » كما حدث مع محمد حسين هيكل وروايته « زينب » عام ١٩١٤

دخلت رواية «ابراهيم الكاتب» السلسلة الثقافية العربية وسط ترحيب شديد ، فالناشر يكتب لها مقدمة يقول فيها :

« لعلني لا ابالغ اذا قلت ان الرواية التي انشرها للاستاذ ابراهيم عبد القادر المازني تزيد على ان تكون شكلا جديدا من اشكال الادب لم يكن معروفا في لغة الضاد الا على صورة ساذجة هي اقرب الى السرد المجرد عن تزاويق الفن وصدق اثره ونفاذه الى ما وراء الحداث واستشفافه طوايا النفس ... اقول اني لا اقدم شكلا جديدا من الادب فحسب ، بل افخر بان رواية الاستاذ المازني فتح جديد في الادب العربي : لا جدال في ذلك ولا مبالغة » (٢) .

ويكتب المستشرق هاملتون جب وقتها قائلا :

« اما احذث القصص التي نشرت ، واعظمتها شأنا من جميع الوجوه منذ صدور « زينب » فهي قصة ابراهيم الكاتب للمازني التي صدرت سنة ١٩٣١ بعد ان طال انتظرنا لها » (٣) .

أما المازني نفسه ، فقد احتفى بروايته ، على طريقته ، عبر مقدمة جدالية استعرض فيها تاريخ كتابته للرواية ، وكيف فكر فيها وسمها ، ثم يتبرا من المشابهة بينه وبين الشخصية الرئيسية في الرواية ، مما يشي بهذه المشابهة ، وبعدها يدخل نقاشا يتعلق بنظرية الرواية ، ونقل كثيرا مما يقول المازني نظرا لاهميته بالنسبة لموضوعنا ، ولفن الرواية العربية عموما :

« وقد تحريت في الحوار ان اتقي العامية ما استطعت ، ما خلا مواضيع قليلة رأيت ان العربية تجيء فيها نابية قلقة ، وقد حملني على ذلك ان العامية هي لغة الحوار عندنا جميعا يستوي في ذلك المتعلم والامي وان كانت لغة المتعلم بالعربية اشبه واليها اقرب ، فاذا تحرينا الواقع كان لا بد من ان يكون كل حوار باللغة العامية مع تفاوت ضئيل تبعاً لمراكز المتكلمين وحظوظهم من التعليم او الجهل ، والحوار يشمل جانباً ليس بالقليل ، فكان العامية ستتخذ اداة للكتابة ، وهي في رأبي لا تصلح لهذا لكثرة ما ينقصها من عناصر التعبير ، ولحاجتها الشديدة الى الضبط والاحكام ولانها لم تستوف بعد اوضاعها ، والملاحظ - والطبيعي ايضا - ان لغة الكلام ترقى مع انتشار التعليم وتقترب شيئاً فشيئاً من اللغة العربية ، فاتخاذ العامية اداة للحوار عكس للالية ، ثم ان العربية اداة ثابتة على كثرة ما يطرأ عليها من التطور ، وهي تتسع وتلين وتزدهاد صقلا على الأيام ، والعامية لا تثبت لها ، وهي تندمج في العربية بعد ان اشتقت منها وانفصلت عنها ، ثم ان محاكاة الواقع بالمعنى الحرفي ، لا معنى لها لان الادب فن وليس مجرد نقل او محاكاة ، ولا يصح القياس على الروايات الغربية في هذا الباب ، لان المتعلمين من اهل اللغات الغربية يتكلمون اللغة الصحيحة على العموم ، على خلاف العالمة ، فللتمييز هناك بين لغات الحوار محل ومسوغ وممقول ، وليس الحال عندنا كذلك ، ثم ان الروايات التي تنقل من لغة الى اخرى يستغني فيها عن تقليد اللهجات العامية لان التقليد بالاصل في سنوق الحوار يكون تعسفا وتعملا لا موجب له ، ومن هنا آثرت للحوار ان يكون باللغة

العربية في حيثما بدا لي أن اثارها لا يستكره في السماع ، وقصرت
العامة على مواقف قليلة رأيتها تكون فيها أقوى في التصوير واضوا في
التعبير .

وليس هذا مقالا ولكنما هو مقدمة أو تصدير ، ومع ذلك لا أرى
بدا من أن أعلن هنا مخالفتي لزملاء واخوان اجلهم يذهبون الى ان الحياة
المصرية لا تعين على نشوء الرواية المصرية وترقيها ، بحيث يسعها ان
تتخذ لها مكانا الى جانب الرواية الغربية ، فان هذا الرأي مرجعه في
الحقيقة الى الظن بان الرواية ينبغي ان تكون على نسق الرواية الغربية ،
وهذا خطأ فان لكل امة فنا الذي ينشأ فيها بالتطور الطبيعي ، والفن
الروسي غير الانجليزي وهذا غير الفرنسي او الالماني لو الامريكي ، وليس
ثم ما يمنع ان ينشأ فن مصري في هذا الباب من ابواب الادب يكون
قائما بذاته ومستقلا عما يقابله او يشاكله عند الامم الأخرى ، وبديهي
انه ليس من الضروري ان تقع حوادث الرواية في الطرقات او المنتديات
او المحافل العامة حتى يصح القول بأن الحجاب الذي لا يزال - الى حد
ما - مضروبا على المرأة المصرية ، عقبة في سبيل التأليف الروائي ، وعلى
ان الحجاب يفنى وينزول ، وهو في طبقات دون أخرى وفي المدن دون
الريف على الاغلب ، ولا يعيب استمداد عناصر التأليف الروائي من الحياة
المصرية الا من لا يصلح لذلك ، والا من يريد ان يزيف ما يقتبس من الغرب
وصحيح ان الحب الذي تنتجه الحياة المصرية الحافلة بالتقاليد المختلطة،
ضرب آخر يختلف عند التحليل عن الحب الذي تؤدي اليه الحياة الغربية
ولكن من الذي قال ان الرواية اما ان تكون على النسق الغربي او لا تكون؟
وان الحب اما ان يكون على مثال ما عند الغرب اولا فهو غير موجود ؟
ثم من الذي زعم ان كل رواية يجب ان تدور على هذه العاطفة وحدها
وان يكون الحب قوامها وقطب الرحى فيها ؟ اليس للناس في هذه الدنيا
من عمل غير الحب ، او يسعى غير فوز امرأة برجل او رجل بامرأة ؟ ان
هذا القصر هستيريا لا اكثر ولا اقل (٤) .

هنا عن نظرية المازني في الرواية وجداله حولها ، فماذا عن الرواية
نفسها ؟

يقوم بناء الرواية على « ابراهيم » وحيرته او قلقه في الحب ، فابراهيم كاتب شاب توفيت زوجته ، وبعد ان يمرض وتجري له عملية يعشق المرضة « ماري » لكنه لا يتزوجها بل يذهب الى الريف لينقه من المرض ، وربما من الحب ، وهناك يعشق قريبته « شوشو » لكنه لا يستطيع الزواج منها لان اختها المتزوجة تريد ان تزوج الاخت الاكبر ، فيهرب الى اثار الفراعنة في الاقصر وهناك يعشق فتاة ثالثة « ليلي » ما تلبث بدورها ان تتركه ، فيعود الى القاهرة محاولا اعادة الاتصال بالفتاة الاولى « ماري » لكنه يتركها بعد شاهدها نائمة « هكنا » وتنتهي الرواية بتأملات حول الاستقرار والقلق والصحراء والموت .

تأملات النهاية عن الاستقرار والقلق ، كانت تكشفنا لشخصية ابراهيم المتصدعة وربما حله او مهربه من قلقه ، فابراهيم شخص قلق ، وليست علاقاته العاطفية الثلاثة الا وجوها متعددة لشخصيته القلقة ونفسه المتصدعة من الداخل ، وبتعبير آخر ، فابراهيم شخصية ممزقة من وفي عدة اتجاهات ، فهو ممزق بين نساء ثلاثه، وكما يقول، وقال ابراهيم وهو يفكر في ثلاث قلبه :

« عجيب ..عجيب ... حين اذكر « ماري » احس سطوة القوة ، وصيال العزم ، وعتو الجبروت ، واتصور شوشو فاحس وقار التجربة وسمت العلم وابهة الشيخوخة ، وحنو الابوة ، واكون مع ليلي فازاني وكأنني اتعلم رقصة الحياة على ايقاع الشبب ..عجيب ... عجيب « (٥) .

تمزق هذه الشخصية كان وجها آخر للتمزق الكبير الذي يحكم الرواية ، او كان مظهرا من مظاهر التمزقات المتعددة ، والتي تنتج رؤية هذه الرواية ، فالرواية تبنى عبر سلسلة من التمزقات تجعلها تبدو وكأنها نسيج ممزق ، ولعل التمزق في لغة الرواية من اول تمزقاتها ، (نعني ذلك التمزق بين لغة السرد التي تريد ان تكون لغة ادبية كما في المقطع المتقدم ، وبين لغة الحوار المترددة مابين العامية والفصحى) وبين لغة تحاول احيانا

ان تكون لفظة « نالفة » فالمازني لا يعرف ماذا يصنع بالحوار ، فاحيانا وعلى لسان الشخصية الواحدة ، يورده عاميا واحيانا يورده فصيحيا ، بل واحيانا يجعل الحوار بين شخصيتين احدهما يتكلم الفصحى فيرد عليه الثاني بالعامية ، كما في الحوار بين ابراهيم الكاتب وشخصية « احمد الميت » وهو خادم ريفي حاول المؤلف من خلاله أن يعطي الرواية بعدا ساخرا .

ثمة تمزق مضمّر آخر تشي به اللغة والتشبيهات الادبية المعتمدة على الشعر القديم ، او استخدام الشعر القديم في السرد ، يقابله استخدام الثقافة الاوروبية . لنقرأ هذا الوصف مثلا :

« وكانت السماء دانية مسفة يحس المرء انها تهم بالانطباق على الارض (٦) » فهذا التشبيه هو نثر لبيت « اوس بن حجر » في وصف السحاب :

دان مسفّ فوق الارض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

وكثيرا ما ترد في الرواية ابيات من الشعر القديم لبشار واهبي فراس وابن الرومي وغيرهم بنصها او منثورة ، مما يشي بضغط الثقافة التقليدية العربية على ذهن ومخيلة « ابراهيم » ، وربما على ذهن ومخيلة الكاتب « المازني » . وبلقابل فابراهيم يتحدث عن يوليسيس وتليماك واسكندر ديماس ، مما يشي بتمزق الشخصية المضمّر بين ثقافتين ، او بين سلسلتين ثقافيتين هما السلسلة العربية التقليدية والسلسلة الغربية الوافدة ، ويبدو ان ابراهيم كان يشعر بهذا التمزق المضمّر في نفسه ولذلك يخاطب نفسه قائلا :

« ان كتاب ليلى هذا لا يحرك نفسي لاني ما عرفتها قط تحرك ذلك الجانب الشرقي من نفسي وانما كانت دائما في نظري رمزا لذلك الظرف والرقّة الشيطانية وغير ذلك مما يفيد الصقل الغربي » (٧) .

هذا التنازع بين « الجانب الشرقي في النفس » وبين « الصقل الغربي » هو الذي يصدع شخصية ابراهيم ويتدسس في حنايا بناء روايته ويتحكم

بتخييلها ولفتها وبنائها ولعله - هذا التصدع - من سمات المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الرواية ، وبالتالي كان هو الذي يشكل ويلون رؤية « ابراهيم الكاتب » للعالم ، فما ابراهيم الكاتب و ابراهيم المؤلف الا نماذج لشخصيات جيل كان التصدع هو الحالة التي تشكل وتحكم حياتها الفنية والفكرية واليومية ، بل وتحكم وتشكل قيمها ورؤيتها للعالم ؛ مما يجعل تصدع اللغة وتمزقها في الرواية مظهرا من مظاهر هذا التمزق الكبير ، او تمزقا من التمزقات التي تشكل الرواية بناء وفكرا ، رؤية ولغة ، قيما وسلوكا ، ومن هنا كان تصدع الحياة وتمزقها لدى ابراهيم وفي الرواية يأخذ شكل التمزق في الحب وفي اللغة. يكتب المازني في وصف اخت شوشو:

« ولكنها ضخمة مترهلة اللحم ذات معدة »، وما لنا لا نقول كرشا «(٨) هذا التردد عند الكاتب ما بين استخدام كلمة « المعدة » الفصحى وكلمة « كرش » العامية ، كان مظهرا من مظاهر التردد الاكبر لدى الكاتب بين لغتين ، او اسلوبين في الكتابة ، بين مصدرين للمعجم الكتابي ، مصدر تقليدي يجد مفرداته في البلاغة والكتب القديمة واشعر الاقدمين ، ومعجم حديث ، يجد مفرداته في لغة الناس وفي فن الرواية ومعجمها الحديث ، وما التردد لدى المازني في الحوار وفي استخدام احدي العبارتين ، وتغليب هذه اللفظة العامية على الفصحى ، فيما بعد ، وتغليب الرواية على السرة والمقالة - وهما جنسان واضحان في الرواية ، و اشار اليهما غالبية النقاد وسيلة لتقديم رؤيته الفنية - الفكرية للعالم ، الا تعبيرات عن تردد المازني وتصدع او تمزق مخيلته ولغته واسلوبه ما بين مصدرين ، كلنا وما يزالان، يمزقان الواقع العربي ، مثلما يمزقان مخيلة الكتاب العرب ومعجم الفاظهم الجديد . اما اعلان الكاتب هذا التردد - كتابته - عبر مخاطبة القارئ ومخاطبة نفسه ، فهو اشارة للقارئ ، او اشارة الى ان القارئ مشترك في هذا التمزق ، وربما لهذا ، بكسر المازني من مخاطبة القارئ في روايته ، وما إلحاح العامية على ذهن الكاتب ، على الرغم من مدافعتها لها، ومحاولتها فرض نفسها على مخيلة الكاتب التي كونتها اشعار بشار وابن الرومي والجاهليين ؛ الا مظهر من مظاهر محاولة الحياة اليومية اقتحام حقل الادب والمخيلة والبلاغة التقليدية ، عبر جنس الرواية ، هذا الجنس الذي يستطيع بل ويقوم على احتواء اليومي والعامي ، لانه اصلا جنس « عامي » (٩) يومي .

بقي ان نشير الى ان الرواية (ابراهيم الكاتب) كانت من اول الروايات العربية التي قدمت الحب الجسدي ، وهذا مظهر من مظاهر اقتراب الرواية من الحياة اليومية وحوادثها وافتها ، وربما كان المازني من اوائل الكتاب العرب المحدثين الذين كتبوا عبارة مثل :

« والتقت شفاهما في قبة طويلة ودارت الارض حولهما » (١٠)

فالحب في الرواية العربية كان عفيفا ، ذهنيا ، بعيدا ، اما الحب الجسدي ونتائجه ، فالمازني كان سباقا في تقديمه .

لكن يجب ان نشير ايضا الى ان « ابراهيم الكاتب » من اوائل الروايات التي استنتت سنة غير حميدة في لرواية العربية ، الا وهي محورة الكاتب للرواية حول سيرته الذاتية او جعلها مادة رئيسية في الرواية (١١) بمعنى ان تدور الرواية حول شخصية مؤلفها ، واذا كان هذا من سمات طفولة الفن الروائي ، فينبغي الاعتراف ان هذا التقليد ما يزال سائدا في الرواية العربية حتى في مرحلة نضجها، مما يفقر الرواية ويحد من مخيلة الكاتب، او من مدى ملاحظته لما حوله .

بعد ذلك نسأل :

هل استطاع المازني من خلال « ابراهيم الكاتب » تطبيق نظريته في الرواية ؟؟؟ فهذه النظرية التي عرضها في مقدمته يمكن اعتبارها بيانا تاسيسا للرواية العربية ، مثلما كانت « ابراهيم الكاتب » تاسيسا تطبيعا لهذا الفن الجديد ؟؟

ذلك سؤال نترك الاجابة عليه للقارئ ، لكننا نلاحظ ان المازني لم يفلح في تجنيب روايته تعقيد ثلاث مشكلات حاول حلها نظريا في مقدمته، وان كان قد تقدم خلال جداله بملاحظة مثيرة والامعة خلاصتها ان الفن ليس محاكاة للواقع . وهذه المشكلات هي مشكلات وضع المرأة في المجتمع المتخلف ، والمازني كان يحاور في ذلك محمد حسين هيكل وكتابا آخرين رأوا ان الحجاب من أسباب تخلف الرواية (١٢) ومشكلة علاقة الحب ، ثم

مشكلة اللغة ، فهذه المشكلات الثلاث كانت عصب رواية المازني ، وربما هي ما كوّن الرواية ، بناء ورؤية ولغة ، وعلى سبيل المثال ، فان الحب الذي هو « هستيريا لا أكثر ولا أقل » كما يقول المازني ، الذي يدعي ان الرواية تستطيع أن تكتب دونه ، كان العمود الاساسي الذي قام عليه بناء ابراهيم الكاتب، والتقاليد المتخلفة هي التي حالت دون زواج ابراهيم من شوشو ، مما اعطى الرواية دفعة لآلية تحريك الاحداث فيها وانتقال ابراهيم من شوشو الى ليلى ، اما مشكلة اللغة فقد كانت الكاشف الاكبر الذي وشى بتمزق عالم الرواية ورؤيتها للعالم عبر تمزق اللغة وتردها بين ثلاث مستويات هي : مستوى اللغة التقليدية ، ومستوى اللغة العامية ، ومستوى اللغة الثالثة (١٣) ، وفي كل الاحوال فان المشكلات التي حاول المازني مجادلتها وحلها في مقدمته هي مشكلات لا يمكن للرواية العربية ان تكتب دون مجابقتها ، فالحب ، أي استمرار الحياة ، ونظم الناس الاجتماعية ، أي النظم التي تحدد علاقة الحب وغيرها ، واللغة ، وهي الذاكرة والمخيلة ووسيلة التفاهم والتواصل والتعبير ، تكون اضلاع المثلث الذي يقوم عليه الوجود ، مثلما تقوم عليه رواية المازني ، وما تكسر اضلاع هذا المثلث في « ابراهيم الكاتب » الا اشارة لتصدع عالم « ابراهيم » الاجتماعي والنفسي ، وبالتالي هو - هذا التصدع - علامة من علامات رؤية ممزقة لعالم كئيب ، عالم كانت السخرية والهروب الى الصحراء والتردد في الحب وفي اللغة ، والتفكير بالموت والعبث ، في رواية « ابراهيم الكاتب » مثلما في كتابات المازني الاخرى ، وسيلة من وسائل اعلان هذه الرؤية الممزقة ومجابقتها معا ، على ارضية مرحلة ومجتمع وثقافة كانت كلها تتمزق او تعاني هذا التمزق بين القديم والجديد .

واخيرا نطرح مع المازني هذه الملاحظة المبكرة والمدهشة : « من الذي قال ان الرواية اما أن تكون على النسق الغربي أو لا تكون ؟! »

١ - هوامش التمهيد :

- ١ - رواية الدرياق في احوال العشاق . ترجمة نخلة افندي صالح مطبعة المعارف - بيروت ١٨٧٥ .
- ٢ - القصة في الادب العربي الحديث . محمد يوسف نجم ص ٨٧ الطبعة الثالثة - بيروت ١٩٦٦ .
- ٣ - راجع مقالة « الروايات والروائيون » من كتاب :
مصادر نقد الرواية في الادب العربي الحديث في مصر ، ص ١٥
دكتور ابراهيم الهواري . دار المعارف - مصر - ١٩٧٩ .
والقائلة (تاريخها ١٨٩٩) انما تتحدث على الرغم من اسمها ، عن المسرح ففي هذا الكتاب ، على سبيل المثال ، يرد اسم عديد من المقالات التي تحمل اسم الرواية وهي في حقيقتها تناول المسرح ، وقد اشار عدد من الباحثين العرب الى هذه الصعوبة في التمييز اثناء الفهرسة - اذا لم يجز الاطلاع على المادة - بين ما يتناول الرواية ، او ما هو رواية ، وبين ما يتعلق بالمسرح .

٢ - هوامش وملاحظات القسم الاول : دخول السلسلة .

- ١ - ٢ - يحيى حقي . فجر القصة المصرية . ص ٢١٢ - ٢١٨ على التوالي . المؤلفات الكاملة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٤ .
- ٢ - راجع قائمة الروايات التي كتبها الادياب خلال الثلاثينات في اخر هذا الفصل .
- ٤ - ٥ - الرسالة العدد الاربعون . السنة الثانية ص ٥٦٩ .
- ٦ - الرسالة . العدد ١٨٢ ٤ يناير ١٩٢٧ .
- ٧ - الرسالة العدد السادس ١٩٢٢ ص ٦ من مقالة للزيات بعنوان :
« من رسالة الى صديق حول التجديد » ومنذ هذا العدد بدأ احمد امين في كتابة سلسلة مقالات حول « التجديد في الادب » .
- ٨ - تكونت المدرسة الحديثة « في القصة القصيرة » في مصر خلال هذه الفترة . اما في سورية فقد صدرت في الفترة نفسها اول مجموعتين قصصيتين وهما : ١ - ربيع وخريف علي خلقي ١٩٢١ ٢ - في قصور دمشق محمد التجار ١٩٢٧ .
- ٩ - في هذه الفترة تأسست الاحزاب الشيوعية العربية والحزب السوري القومي وحزب الكتائب وحزب الاخوان المسلمين ، أي فالياسة لتنظيمات السياسية في المشرق العربي .

ويدهي ان مفهوم الحزب هو من مفاهيم الرؤية الجديدة التي تنطلق من الاعتراف ضمنا او علنا ، بتعدد وتناقض المصالح والاراء في المجتمع الواحد ، وهو مفهوم يعارض مفهوم وحدة الجماعة القائم على اساس الدين (مفهوم الامة) الذي بقي سائدا حتى تفلغل النفوذ الاوروبي والافكار الجديدة في مناطق « الدولة العثمانية » .

١ - « المجددون للحدون » هكذا يطابق مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ - ١٩٢٧) في كتابه : « تحت راية القرآن » بين « الصفة والموصوف » أي يطابق بين التجديد والالحاد ويعتبرهما واحدا ، وهكذا يصبح التجديد اللغوي والاسلوبي والفكري ، اي تقديم رؤية جديدة مفايرة ، مقترنا بالخروج على المقدس لدى التقليديين ، فتكرس بذلك قدسية اللغة عبر ربطها بقدسية الدين ، وكما هو واضح ، فتلصق طريقة التقليديين في مقاومة قطع السلسلة الثقافية - الاجتماعية على انغام تستغفر المشاعر الدينية ، وتصور الموضوع على انه مجرد إلحاد ومؤمرة على الامة ودينها واخلاقها ، ومما يؤسف لى ان بقايا هذا المستوى المتدني في (مناقشة) الافكار الجديدة او الفنون الحديثة ما تزال مستمرة حتى الان ، وكما حدث في معركة الشعر الحديث فيما بعد، وفي كل الاحوال كان الرافعي بقولته هذه ، بل وغير كتابه (تحت راية القرآن) كله ، يربط دون مواربة بين اللغة وبلاغتها القديمة ، وبين الرؤية التقليدية للعالم ، وهذا الربط يبدو واضحا في رفضه الفن الرواية ، وفي آرائه الفكرية واسلوبه البلاغي اللغوي ، وفي دفاعه عن الطربوش ضد القبعة ، بل يمكن اعتبار الرافعي نموذجا ساطعا لكيفية انتاج وقيادة لفة ما ، الفكر ما ، أو العكس ، اي كيف ينتج ويقود فكر محدد ، لفة محددة . وكتاب الرافعي الذي وردت اراؤه وقولته هذه فيه هو مثال على الرؤية الدينية التي تعامل كل تجديد فكري ولغوي ، اي كل رؤية مفايرة للعالم ، وكل جديد ، على انه انتهاك للمقدس . راجع . مصطفى صادق الرافعي . تحت راية القرآن ص ٨١ المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - الطبعة الرابعة ١٩٥٦ ، والكتاب بمجمله ليس سوى « قذف وتشهير وتكفير » بالمجديدين وعلى رأسهم طه حسين . صدرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٦ .

١١ - في هذه الفترة ظهرت الكتابات الجديدة حقا والهامة مثل :

١ - الاسلام واصول الحكم - علي عبد الرزاق ١٩٢٥

٢ - في الشعر الجاهلي : طه حسين ١٩٢٦

٣ - حميات في الغرب : سليم خياطة ١٩٢٣

٤ - على طريق الهند : عبد الفتاح ابراهيم - بغداد ١٩٣٥

وفي الفترة نفسها بدأ المشروع التنويري المشترك لطفه حسين واحمد امين وعبد الحميد

المباني لإعادة دراسة الحياة العقلية والسياسية والادبية الالمة العربية منذ ظهور الاسلام ، وحتى الوقت الراهن .

راجع مقدمة طه حسين لكتاب احمد امين « فجر الاسلام » المنشور للمرة الاولى عام ١٩٢٨ .

كما بدأ في الفترة نفسها (الثلاثينات) مشروع تنويري ذو مسحة يسارية واضحة في سورية اعلن عن برنامجه في العدد الاول من مجلة الثقافة الصادرة عام ١٩٢٢ والتي كان يحررها الدكتورة :

كامل عياد وجميل صليبا وكاظم الداغستاني والشاعر خليل مردم ، ثم سيتطور هذا المشروع نحو اليسار في مجلة « الطليعة » ١٩٢٥ - ١٩٢٩ .

١٢ - ان اسهام ساطع الحصري (١٨٨٠ - ١٩٦٨) يتلخص في اعتماد اساس ورايط جديد للمجتمع هو القومية ، عوضا عن الدين بعد انهيار دولة الخلافة الاسلامية - العثمانية

٣ - هوامش وملاحظات القسم الثاني : « ابراهيم الكاتب » .

١ - ابراهيم الكاتب . ابراهيم عبد القادر المازني . مطبعة دار الترقى الطبعة الاولى القاهرة ١٢٥٠ - ١٩٢١ .

٢ - الرواية ص ٧ من المقدمة وهي بقلم احمد نجيب صاحب دار الترقى للطباعة والنشر ومع الاسف فان الطبقات التالية لابراهيم الكاتب تحذف مقدمة الناشر والمؤلف على الرغم من اهميتهما .

٢ - دراسات في حضارة الاسلام تاليف هاملتون جب . ترجمة : احسان عباس وآخرون . ص ٢٩٠ دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٤ ط ٢ وقد نشر مقال الاستاذ جب عن القصة المصرية بالعربية للمرة الاولى في الاعداد ٦ - ٧ - ٨ من مجلة الرسالة عام ١٩٢٢ اي بعد صدور ابراهيم الكاتب بعامين .

٤ - المقدمة ص ١٢ - ١٤ - ١٥ .

٥ - الرواية ص ٨٧ .

٦ - الرواية ص ٢٦ .

٧ - الرواية ص ٣٦٩ .

٨ - الرواية ص ٢٢ .

٩ - عن علاقة الرواية بالادب الشعبي العامي نتذكر :

« كانت اللغة اللاتينية لغة الثقافة والتعليم اما اللغة العامية فهي Roman

ومن هنا جاءت كلمة رواية Roman اي الادب الشعبي المكتوب باللغة العامية » .

نقلا عن : تاريخ الرواية الحديثة ص ٢٢٢ د.م. البيريس . ترجمة جورج سالم

دار عويدات بيروت ١٩٦٧ .

١٠ - الرواية ص ١٢٦ .

- ١١ - تحدث اغلب النقاد الذين تناولوا « ابراهيم الكاتب » عن عناصر التشابه بين شخصية ابراهيم الروائية وبين شخصية المؤلف . راجع على سبيل المثال : عبد المحسن طه بدر في كتابه : تطور الرواية العربية .
- ١٢ - عن الجدل حول تأثير وضع المرأة على نشوء وتطور الرواية العربية . راجع : هاملتون جب مصدر مذكور ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ١٣ - عن مستويات اللغة الثلاثة ، يمكننا ان نقرأ العينات التالية:
- ١ - يقول ابراهيم مخاطبا شوشو : « لا ادري اي سحر ضربته علي حتى صرت، كلما عزمت ان اروض نفسي على مراجعة الصبر فيك ، لا تكاد عيني تأخذك حتى يتحلل العزم في كل يوم اعالج ان ارد نفسي على مكروهاها ثم ما هو الا ان اراك أو تخطر في القلب ذكراك ، حتى انسى كل شيء سواك ، ولا يبقى لي مني الاك » ص ٢٠٢ .
- واضح الاسلوب اللغوي التقليدي ، اما عن الاسلوب اللغوي العامي فنقرأ هذا الكلام لتجيبه اخت شوشو :
- ٢ - « ... آل فاضاين آل ؟ طيب ما اعطهش .. إبكره نقفل ونرجع اقول ياريب اللي جرى ما كان .. لكن نقول ايه نعيد ايه ؟ هو الصفر يطلع من اللحم ؟ هيء لكن ده مش ممكن والا لما تشوف لبن المصفور . وازاي ده يجي ؟ ده كلام عقلا ولا مجانين ؟ لا برده عقلا بس المكتوب على الجبين ، واهو عمل عملوه ولاد الحرام والسلام » ص ٢٣٩ .
- ثم افرا هذا النموذج للغة الثالثة . يقول ابراهيم مخاطبا شوشو :
- ٣ - « اني اكبر منك سنا واكثر تجارب ولم يكن من حقي ان ادع الامر بيننا يبلغ هذا الحد . وعلى ان لك على صفرك وفضارة سنك وقله خبرتك ، من الذكاء وما يعينك على التقدير السديد والنظر السليم ، واني لاعلم كما تعلمين ان بيننا ... تفاهما .. تفاهما مباركا . ولست اعتقد ان بين اثنين سوانا مثل هذا التعاطف الطبيعي . كلانا خلق لصاحبه ولكن لهذه الامور .. مقتضياتها .. مستلزمات لا مفر لا ممدى عنها . اذا لم يكن الزواج هو المصير فليس يجوز ان ينشا بيننا او يظل مثل هذا التفاهم .. انه تحد للطبيعة ان ان يتحاب اثنان ثم لا لقاء : الشأن شاننا في الحقيقة . والامر لا يعني سوانا . ولكن الايام مقلوبة . والعادات والتقاليد سخيفة منافية للعقل والواجب ... » ص ١٢٤ .
- ٤ - اما النموذج التالي فهو حوار بين شخصيتين ، ابراهيم يتكلم بالفصحى فيجيب « احمد الميت » بالعامية :

- قال ابراهيم : « انا من مصر »
 فقال الرجل : « ما شفتهاش يا افندي »
 فقال ابراهيم « لم تخسر شيئاً »
 ولعت عين الرجل وهو يحجب الشمس بكفه ويقول :
 « بيجولو انها جميلة - ما شفتهاش يا بني
 - ليست اجمل من قريتك .
 - بلدنا ... الشبان ما يعرفوها يا افندي بيرحلوا ويبجمعوا في البنادر بيعتوهم
 المدارس يجوموا ما يطيجوش البلد ثاني ... بيمدموا الصحة حدالك والمال كما .
 بجالي سبعين سنة عايش في الارض وما هجرتها يوم ، واروح فين ؟
 - وهل كل الفلاحين مثلك ؟
 - ايوه . زبي لع .. ما حد زبي ، شبان الزمان ده كيف بيجوا زبي ما طيح افوت
 ريحة الارض ص ١٠١ - ١٠٢

بعض من حيوات وروايات وتواريخ

- دخول السلسلة -

١٩٢١	ابراهيم الكاتب	١٨٨٩ - ١٩٤٩	١ - ابراهيم عبد القادر المازني
١٩٢٤	حواء بلا آدم	١٨٩٤ - ١٩٥٤	٢ - محمود طاهر لاشين
١٩٢٤	الاطلال	١٨٩٤ - ١٩٧٢	٣ - محمود تيمور
١٩٢٢	عودة الروح	١٨٩٨ - ١٩٨٧	٤ - توفيق الحكيم
١٩٢٧	يوميات نائب في الارياف		
١٩٢٨	عصفور من الشرق		
١٩٢٥	اديب	١٨٩٨ - ١٩٧٢	٥ - طه حسين
١٩٢٧	عمر افندي	١٨٩٨ -	٦ - لطفى حيدر
١٩٢٩	٢ - قدر يلهو	١٩١٢ -	٧ - شكيب الجابري
١٩٢٨	١ - نهم ١٩٢٨	١٨٨٩ - ١٩٦٥	٨ - عباس محمود العقاد
١٩٢٨	ساره		٩ - رشاد الفرني
١٩٢٨	خطيئة الشيخ		
١٩٢٩	الرفيف	١٩١١ - ١٩٨٩	١٠ - توفيق يوسف عواد
١٩٢٩	النداء البعيد		١١ - احمد مكي



ملاحم الأبداع

في عصر النهضة

خالد محي الدين البرادعي

أعضاء تاريخية :

كانت الثقافة العربية تسجل صعودها وفقاً للدفع السياسي العربي في التاريخ . كما سجلت أولى خطوات انحسارها وفقاً لتراخي الدفع السياسي . إلى حد يجعلنا نؤمن بحظر الحكم كسلطة أو متمثلاً بالسلطة على مسيرة الأبداع الأدبي كجزء من حركة الثقافة مدفاً وجزراً .

والانحسار الذي سجله الأبداع العربي - ولنعتبر الشعر في مقدمته - بدءاً من فتور العقل السياسي العربي في نهاية العصر العباسي وانحداراً حتى القرون العثمانية ، هو الدليل على تأثير الحركة السياسية في الثقافة .

وقراءة التراكمات الشعرية التي ورثناها مجموعة ومترققة من القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر . تقدم لنا الدليل على انحطاط ذوقنا وفني ومعرفي وصل اليه التكوين العربي - ككيان مسجون في ظلام العجمة وسرايب الغربة - ويأتي الشعر كإثبات للذات العربية عبر مسيرة العربي في متعرجات التاريخ . المعيار الذي نعرف من خلاله حالة الحضارة ككل . والثقافة جزء منها .

فمنذما سجل الوجود العربي حضوره في التاريخ بحدة وزخم ، كان الشعر يسجل الحضور ذاته بحدته وزخمه . على أن هذه القاعدة تحتل حالات الشذوذ . وتحتل الزخم الإبداعي الفردي الذي لا تخلو منه عصور الانحطاط . لكن القيم السائدة في أي عصر تظل هي المعيار .

وأطلالة أفقية على خريطة الوطن العربي . الأقاليم الناطقة بالضاد في القرن الثامن عشر وبضعة عقود من القرن الذي تلاه . مع قراءات مختصرة لما كان يتدفق ضمن أوزان الشعر ويصطلح أهل العصر على تسميته شعراً .

يؤكد حالة الجهل وتدني الذوق وانحطاط الفن وغربة اللغة وفساد القيم - حتى لو لم نعرف الفترة التاريخية بأرقام سنينها . فالنتاج الأدبي الفاسد فكراً ولفظاً وعاطفة وتوجهاً يدلنا على زمنه . ويتضح أمامنا فساده وسقوطه مع مرور الزمن - أي كلما تحرك الوعي النقدي واتسعت الأضواء المعرفية - .

ويصعب أن نعثر على فارق في النوع بين ما كان يصدر في الشام والعراق - وبين ما كان يصدر في الجزيرة العربية وشمال أفريقيا . فالجهل منتشر على المنطقة كلها . والعجمة سائدة على الكل والليل واسع جداً وقادر على إخفاء كل التضاريس في الخريطة العربية .

واستطاعت الامبراطورية العثمانية أن تغرب التراث العربي بكامل أجناسه عن أهله طيلة ثلاثة قرون . لا عن طريق أحراقه كما فعل

هو لاكو . بل عن طريق اذلال الانسان العربي بتحويله الى كائن يبحث عن أبسط أسباب بقائه . وتوضح هذه الحالة تحديداً في القرن الثامن عشر . حيث تملكت الشعوب المقهورة . والمعطلة قومياً لتستعيد وجودها الحضاري أو تنشط هذا الوجود . وتستلهم الامبراطورية العثمانية للتشبث بهيبتها الآخذة بالانهيار . فتجند العرب للحرب دفاعاً عن وجودها . وتنتشر المجاعات . ويتحول الابداع الادبي والثقافة من فواعل حضارية . الى متممات تزبينية تجيء في آخر سلم الاهتمامات العربية - الفردية - من حيث الكائن العربي محروم من الامساك بأول ذلك السلم .

ونرى العراق . الذي أسهم عبر عصور الاشعاع بدفع ميثاق الشعراء منهم عشرات الكبار ، يتردى في هذا الفساد المعرفي ، نتيجة ترد حضاري محزن . فيطالعنا نغلمو القرن الثامن عشر بمرقعات مقززة يصعب أن نصدق بأن صناعاتها هم الاحفاد الحقيقيون لشعراء العصرين الاسلامي والعباسي . ليس من انحطاط شعريتها وانعدام فنيته وسخف تركيبها وحسب . بل من خلال حالة الاستخذاء والاذلال وفقدان أي بعد انساني لها . فلا منظور سياسي ولا هم وطني ولا تطلع انساني - فيما عندنا البكائيات التي لم تكن موظفة ضمن أي اعتبار ، للحض على التخلص من حالة الانسحاق التي يعانيها عرب العراق . بل هي تحجب الينا الموت . كما قال أحد العراقيين فيما بعد (١) .

(١) انظر : تطور الشعر العربي الحديث في العراق . للدكتور علي عباس علوان . والنماذج العجيبة التي قدمها لشعراء ما قبل النهضة . لتقف على حالة الشعر الحقيقية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . وانظر كتاب الدكتور يوسف عز الدين : الشعر العراقي في القرن التاسع عشر .

وعاش الابداع في بلاد الشام ، نفس حالة الركوند والمعجمة التي كانت في سائر الاقاليم العربية . من منظومات ركيكة ومساجلات سطحية تشكل اجتراراً لعصور الانحطاط . ومع التملل الوطني البخر في اوائل القرن التاسع عشر . اخذت صورة الابداع في الشام تنهض من تحت الانقاض والركام . لتسجل استمراراً متعثراً لن يقدر له احتقار بصمته في مسار الابداع الا مع التحركات الجادة للانفلات من قبضة العرش العثماني . بعد منتصف القرن .

وفي مصر التي ستسجل لعصر النهضة العربية صفحة من التوهج الحاد . حدث الانكفاء ذاته الذي عم بعد الطوفان العثماني « فيتوقف في مصر كل شيء ، ويعيم العمق والجمود ، وتراجع النهضة الذهنية ،

حتى تصبح شيئاً ضئيلاً لا تكاد نتيبئه الا في متون وملخصات يبدىء فيها الأزهريون ويعيدون » (١) والابداع الادبي جزء من تلك الحالة المزرية . « اذ لم تعد مصر تحت تأثير العثمانيين وما اشاعوا فيها من فساد في النظم السياسية والاجتماعية ، سالحة لان تخرج ازهاراً او ما يشبه الازهار . فقد غلواها وغلوا ادبها . واصبحت لا تجد كاتباً ولا شاعراً تستطيع ان تقرأ له شيئاً يلذ عقلك او يلذ روحك » (٢) وما كان يفعله النظامون في مصر قبل ظهور البارودي . وهو التشطير والتخميس وحساب الجمل .

ولم يستطع اي مؤرخ ادبي في المغرب او الجزائر او تونس ، ان يقنعنا بوجود حياة ابداعية في الفترة السابقة او اللاحقة لعصر النهضة العربية . شمالي إفريقيا أصيبوا بمحنتين . الأولى التجهيل العثماني الذي فرد الليل على المنطقة . فحرمها من ضوء الابداع . إلا من خصاص يدخل منه

(١ - ٢) انظر : الادب العربي المعاصر في مصر . الدكتور شوقي صيف القسم الاول . وتحليله العميق للشعر التقليدي الذي سبق البارودي . وكيف اعتمد اللاحق على السابق بصورة فجأة وسخيفة تدل على انعدام الذوق الفني والرؤية الشعرية .

ضوء خافت يشبه البصيص . من اطراف التراث الفكري القديم . التي
 علكها اللاحقون وأشبعوها شرحا وتعليقا وأثقلوها بالحواشي المرهقة .
 ومحنة التفريب الاوربي عن اللغة العربية وآدابها . مما ابطأ بلحاقهم بعصر
 النهضة العربية . وما زالوا حتى الآن يعانون من وطأة العجمة التي فرضت
 عليهم فرضا . ومصطلحهم فيها هو : ازدواجية اللغة .

والمؤلفات التي نقرأها كجزء من التاريخ الادبي في المغرب والجزائر
 وتونس وليبيا - إلا في حالات شاذة - هي صورة حية للثقافة المتردية طوال
 وجود العثمانيين وحتى أوائل القرن العشرين حيث تحركت فصائل الشعب
 العربي في الاقطار الاربعة . مطالبة باثبات وجودها في الخروج من الوصايتين
 العثمانية والاوربية .

ففي المغرب ، إشعاعات شعرية باهتة في عهد الحماية . لا تكاد ترقى
 الى مستوى الشعر ضمن أي معيار نقدي . وإن كان عصر النهضة المغربي
 يبدأ بعد عقود من القرن العشرين . ولم يستطع مؤرخو الادب المغربي
 إقناعنا بأن النماذج التي دونوها من مدائح نبوية ومدائح ملكية وأناشيد
 وطنية ومناجاة وإخوانيات ، تستطيع الانتماء الى الشعر والصمود أمام
 أي اعتبار نقدي (١) . فهي نثر منغم يخلو من الشعرية تماما .

وفي الجزائر . نشئني الشاعر الفارس عبد القادر الجزائري الذي التمع
 التماعا يتيما ومتفردا في القرن التاسع عشر . ثم لا تكاد نبصر أكثر من
 سخف منغم آنا على قيشارة الدين وأحيانا على آلات التشطير والتخميس .
 وكلها نظم محل في لغة مكرورة . ورغم العواطف الوطنية والدينية المبذولة

(١) انظر : الشعر الوطني المغربي في عهد الحماية . الرباط ١٩٧٤ . للدكتور ابراهيم
 السالومي . وهو اطروحة دكتوراه للمؤلف . ورغم حماسه واجتهاده وقدرته النقدية
 لم يستطع اثناعا بشعرية أي قصيدة . وانظر للتوسع سلسلة الدراسات القيمة التي
 كتبها الدكتور عباس الجزائري عن الشعر المغربي في اعداد مجلة المناهل الشهرية
 المغربية .

في هذه المنظومات . تظل بالاصل نثرا موزونا مقفى حيناً ومشطراً أو مزدوج القوافي أحيانا أخرى ، ويفقر للجزائريين هذا القصور لتفريهم عن اللغة اضطرارا (١) .

وفي تونس : « يمكن أن يقال على الاجمال . ان الشعر أصبح صناعة لفظية بعد ان كان قريحة فطرية . وتحولت العناية في النظم الى المحسنات البديعية . كاستخدام التورية والجناس والمطابقة والاقْتباس . وفسدت السليقة بالتكلف . وتمطل توليد المعاني ، وقل الاختراع (٢) . » وكذلك لجأ نظامو تونس الى اسراف مخجل في المديح والاطراء . مما يدل على فساد الذوق الادبي ، وانعدام الرؤية الشعرية . ويظل الشعر في تونس طوال العصر العثماني أفضل منه في الجزائر والمغرب وليبيا . وأرى أن جامع الزيتونة ظل يمد عرب تونس باشعاعات من التراث الفكري العربي ، خلافا للازهر في الفترة ذاتها . مما أبقى على حالة التقليد الشعري متماسكة الى حد مقبول . مع تحفظنا الشديد حيال المدائح التي استهلكت ثلاثة أرباع النظم في عصور الظلام .

وفي ليبيا : كما في غيرها من اقطار المغرب العربي خاصة ومشرقه عامة والظلام الذي انسحب على الثقافة العربية منذ انضواء العرب تحت الراية العثمانية . هو الذي انسحب على ليبيا . فاصيبت الثقافة « بالمقمم الفكري والخمود الادبي . كما واجهت تحديا حضاريا واحدا . متمثلا في الاستعمار الغربي » (١) حيث انعدم الابداع الادبي في ليبيا الا من محاولات سخيصة

- (١) انظر : تاريخ الادب الجزائري . محمد الطمار . الجزائر - بدون تاريخ - وهو تاريخ ادبي يؤرخ للابداع في الجزائر عبر عصورها وشخصياتها من بداية الفتح الاسلامي حتى اوائل القرن العشرين . وانظر سلسلة اعداد مجلة الاصاله التي حفلت بدراسات مميّزة عن تاريخ الجزائر السياسي والثقافي . وانظر ديوان : الامير عبد القادر الجزائري .
- (٢) انظر : مجمل تاريخ الادب التونسي . حسن حسني عبد الوهاب . تونس ١٩٦٨ . وهو متابعة تاريخية للادب في تونس من الفتح العربي الى العصر الحاضر . وانظر : الحركة الادبية والفكرية في تونس . لمحمد الفاضل بن عاشور . تونس ١٩٧٢ . وانظر : المؤنس في اخبار تونس لابن ابي دينار . تحقيق محمد شمام تونس ١٩٦٧ .

تمثلت « في الاساليب الركيكة التي انفصلت عن كل تراث ادبي في نصامته الاولى وفخامته البعيدة عن كل تكلف وتعمل » (٢) .

وتكون الكارثة آلم وأذى عندما نتم اطلالتنا على الجزيرة العربية . بحجازها ونجدها ويمنها . حيث المنبع الاول والمهد الاخضر الاول للفكر العربي بشعره وثقافته ومبدعي حضارته . وقد أبدى طه حسين أسفه وأساه على الحالة المبكية التي تردت فيها الثقافة في جزيرة العرب . ويذكر الكثير من الوقائع المخجلة في هذه البقعة المشعة في التاريخ الحضاري العربي . وكيف وصلت الى هذا الظلام البهيم (٣) .

واليمن حتى منتصف القرن العشرين أو قبل ذلك بسنين كان خارجا عن التاريخ . وعندما تصل الى اليمن تحس بأنك في « القرن الهجري الثالث . لا مدارس ولا جرائد ولا أدوية ولا أطباء ولا مستشفيات ... إن الامام هو المعلم والمحامي والكاهن » (٤) .

وسلسلة الأئمة الذين يزعمون أنهم يتحدرون من سلالة النبي العربي . قد أسهموا باخراج اليمن من مسيرة التاريخ . حتى العثماني من فصوله . وتركوا فيه نماذج عجيبة من الاميين والجهلاء ينظمون مرقيعات غاية في السخف وإثارة الضحك على أنها شعر (٥) إضافة الى أن الأئمة بالذات وبلا استثناء كانوا يشاركون في تلك المهزلة (٦) ولا تجد

(١ - ٢) انظر : رفيق شاعر الوطن . الدكتور خليفة التليسي . طرابلس ليبيا ١٩٧٦ . طبعة ثالثة . وفيه فصل جميل عن الحياة الادبية في ليبيا خلال العهد العثماني والاطالي .

(٢) انظر : الحياة الادبية في جزيرة العرب لطله حسين دمشق ١٩٢٥ .

(٣) انظر : ملوك العرب لامين الريحاني ص ١٠٤ - ١٠٥ - بيروت بدون تاريخ .

(٤) انظر : الشعر المعاصر في اليمن . عبد العزيز المقالح . بيروت ١٩٧٨ . حيث التشخيص الدقيق لحالة الادب في عصور انحطاطه . وانظر : الادب والثقافة في اليمن عبر العصور - خاصة فصوله الاخيرة .

(٦) في كل الاقطار العربية أناس يدعون قدرهم من سلالة النبي والمسؤولون العثمانيون شجعوا هذه الظاهرة .

الحال أفضل في الكويت مثلاً . حيث لا يعرف الناس هناك الشعر الا في
أواخر القرن الثامن عشر حيث نزل الكويت شاعر عراقي يدعي هو
الآخر أنه من سلالة النبي . هو عبد الجليل الطاطبعاي (١) . وتلمذ عليه
جماعة من أهلها حيث أنتشر النظم على أيديهم بدءاً من تلك المرحلة .
لكنه نظم مسف سخيف مفرق في الذاتية والدوران في الافق الفردي .
ومديح الامراء . وأنا في العاطفة الدينية كتقليد لظاهرة في الشعر
العربي القديم .

ونخلص من هذه الاضاءة التاريخية الى ان الشعر الذي يمثل
الطاقة القصوى والمتوترة للإبداع العربي . وصل الى مرحلة انحطاط
تشابه تفاصيلها في كافة الاقاليم العربية . الا من استثناءات شاذة
لا تغر من وضع القيمة شيئاً . وأن هذا الإبداع وقع في الانقطاع المطلق
عن الحياة . والانخلاع من شروط البيئة . والتعامل السطحي مع التراث .
وغياب المنظورين الفني والحضاري . دون أن تسجل لنا فترة الانحسار
الثقافي تلك أي اثر للفكر النقدي . فيما عدا الاطراءات السمجة التي
يكيلها سامعو ذلك النظم على أهله . ولنا ان نتذكر أن الاجناس الإبداعية
الآخري من مسرح ورواية وقصة ومقالة لا وجود لها أي وجود . وكان
عليها أن تنتظر التفجيرات الحضارية من سياسية وثقافية نهضوية .
لتتوالد مسجلة حضورها في دفتر الإبداع العربي .

الظهور من تحت الأنقاض :

رغم التناقضات الحادة التي عصفت باندياحات الفكر لدى كافة
مفكري عصر النهضة ، والتناقضات التي عصفت بخطى ثوار عصر
النهضة (١) يظل القرن التاسع عشر بما سبقه من إرهاصات وخلخلة

-
- (١) انظر : ادباء الكويت في قرنين . خالد سعود الزيد . الكويت ، طبعة ثانية ١٩٦٧ .
(٢) عالم الفكر محمد عابد الجابري مجمل الايديولوجيات المرافقة واللاحقة لعصر النهضة .
واحكم الخناق على فشلها وقصورها في كتابه المهمين : الخطاب العربي المعاصر .
ونقد العقل العربي . وان كان الجابري ينفي هذه التناقضات أو يتجاوزها لدى
الشعوب الأخرى في الحالات المتماثلة .

عصرا قابلا لهضة عربية حقيقية ، كان المفروض أن تغير وتبدل في بناء الكيان العربي فكرا وممارسة . وتنقل العربي الفاعل في حضارة ماضية ، ليفعل في حضارة قادمة بصورة أسلم وأكثر اتقانا . توافقا مع حركة التاريخ وجدلية التطور .

فالفترة الزمنية الواقعة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، انجبت دفعات متلاحقة من الرجال . قدر لهم فيما بعد أن يشكلوا خصوبة لا مثيل لوجودها طيلة عصور الظلام . التي امتدت من نهايات الحروب الصليبية حتى نهايات الأنفاس الأخيرة للإمبراطورية العثمانية . وكأنها ولاءات ليلية مفاجئة .

لكن - وليس تبريرا للفشل ولا مبررا للارتكاس - إذا قلنا إن الكيان العربي في الفترة ذاتها كان محاصرا بين ثقليين . ثقل الإمبراطورية العثمانية التي أنهت الإنسان الى « ظلمة حالكة ، ومحنة شاملة » ، وجهل مطبق ، وظلم فادح ، وفقر مدقع . (١) . وثقل العالم المقابل الذي اتفقت اطرافه - رغم - الصراع بينها . على انهاء الإمبراطورية العثمانية لا حبا بالشعوب المسحوقة تحت ثقل الاتراك . بل رغبة في ابتلاع تلك الشعوب بأسلوب جديد . وكما تجمع الكيانات العربية اليوم . رغم ما بينها من تناقضات فكرية وسياسية على ضرورة التخلص من اسرائيل ككيان استيطاني . كانت روسيا القيصرية وأمريكا وفرنسا وبريطانيا والمانيا وإيطاليا . رغم التناحر السياسي والتناقض الفكري والايديولوجي . فيما بينها تجمع على ضرورة التخلص من العثمانيين . مع فارق الدافعين العربي المعاصر تجاه اسرائيل . والاستعماري التوسعي لدى تلك الدول حيال الوطن العربي آنذاك .

هكذا ألفى العربي ذاته عندما فتح عينيه المريضتين في أوائل القرن التاسع عشر . فهو بين ثقليين ضاغطين . ولم يكن بصحته التي توفر له فرصة اثبات ذاته . بل فتح عينيه ليدافع عن إيقائه حيا . « غير أن

(١) انظر : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . أحمد أمين . القاهرة ١٩٧١ .

هنالك فرقاً بين مجرد البقاء . وبين نوعية هذا البقاء فلئن ظلت الأمة باقية ، فيجب ان نتساءل : ماذا كان نوع ذلك البقاء ، او الوجود . بالقياس الى وجود الآخرين ؟ «(١) وقد تكون تجربة العربي في مرحلة النهوض فريدة من نوعها في تاريخ مسيرة الشعوب . ومن هنا طالب الاصلاح العربي قاتله الاول أن يراف به . واتجهت جهود المصلحين الأوائل لمطالبة الامبراطورية العثمانية بالذات . بالاصلاح الذي - لن - يتأتى عن طريقها . ذلك اول ارتكاس أصيبت به النهضة . او الميلاد الجديد . وهو اول اتجاه ايديولوجي يتبناه الشعر الناهض من تحت الانتقاض كما سوف نرى .

ولو تتبعنا مسيرة النهضات العالمية في الشرق والغرب بدءاً من التجاوزات الأولى لعصور الظلام . لن نجد لشعب ما وضعاً يشبه وضع العرب في بدايات النهضة(٢) .

لقد استيقظوا من الموت الذي دام قرونا . وكلما تقدموا في الاحساس بضرورة النهوض . تقدموا بالبحث عن الذات . لكن من خلال الثقلين الكابوسيين أوربا عن اليسار والترك عن اليمين . وتمر مائة وخمسون سنة وهم يتأرجحون بين « القومية العثمانية والقومية الاسلامية والقومية العربية والقوميات المحلية او الفتوية »(٣) ولئن ماتت واحدة من هذه الاتجاهات وهي الاولى فان العرب ما زالوا موزعين ايديولوجيا وفتيا - ابداعيا - بين الاتجاهات الباقية . التي ترسخ الشذمات الاقليمية وجودها ، وتعزز لها من يبرر استمرار هذا الوجود دون الاتفاق على نهج واحد يتم رسالة النهوض . واذا صحت رؤية نديم البيطار حول الطريقة التاريخية التي يتم بموجبها نمو الشعور القومي . فان العرب عبر الولاءات وانظمة الحكم سائرون بالطريق الخطأ بحكم فرض الواقع القابع الذي يعتبر طبيعيا في النهاية لان

-
- (١) انظر : عربي يفكر . حافظ الجمالي . ص ١١ . اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٢ .
 (٢) للتوسع انظر : تاريخ عصر النهضة الاوربية . ضمن الموسوعة التاريخية الحديثة للدكتور نور الدين حاظوم . بيروت ١٩٦٨ . وانظر : مختارات ساطع الحصري .
 (٣) انظر : تحديث العقل الغربي . الدكتور حسن صعب . بيروت ١٩٦٩ ص ٢١ - ٢٢ .

المقدمات الخطأ لا تنتج الحلول الصحيحة فـ « تكوين الدولة » ، الأرض أو اللغة القومية لم يكن نتاج نمو الشعور القومي . بل ان الشعور القومي كان نتاج هذا التكوين الذي نتج بدوره عن سياسة الانظمة الملكية الدمجية ففي أوروبا حيث مسرح القوميات الحديثة ، ليس هناك من أمة واحدة لم تتشكل من شعوب مختلفة تتميز بكيانات خاصة بها ، وتتكلم لغات متباينة . وتعود الى أصول وثقافات مختلفة » (٢) .

ألم نقل انها فترة رغم ظلامها الكالح انجبت دفعات من عظماء الرجال ؟ كان الاول في سجل تلك الاطلاعات محمد بن عبد الوهاب الذي سجل اول هزة عربية صدمت الامبراطورية العثمانية المتآكلة بنفس الزخم الذي صدمت به الكيان العربي المحنط . ولا يجوز لدارس تاريخ القرن الثامن عشر ان يستخف بحركة عربية الجنس عربية الاسلام قامت تدعو الى « التوحيد » بعد ان تمرغت أوصاله بطين الشعوذة وطحالب الطقوس ، وابتلع الكثير من الاشرية الملوثة وسار في طريق تحفه الشوائب والطفيليات . ذلك هو الاسلام كما رآه محمد بن عبد الوهاب في عصره . وهو يعلم أن الاسلام يرى من أي طقس يخلخل نقاءه . ويعده عن رسالته الأولى في تفصيل الانسان ورفعه الى مصاف الكائن الاسمي . والمساهمة في صنع الحضارة الانسانية .

دعا هؤلاء الموحدون الى العودة الى نقاء الاسلام كما ظهر وانتشر .
والى عودة الخلافة الى العرب (١) وهما دعوتان خطيرتان على السلطان -

(١) انظر : من التجزئة الى الوحدة . د. نديم البيطار - ص ٤٨ . بيروت ١٩٨٢ .
(٢) انظر الفصل الثالث من كتاب البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة .
الذي كشف بوعي أفكار الحركة الوهابية . وانرها في القرن الثامن عشر . وانظر كتاب احمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث والفصل المخصص لمحمد بن عبد الوهاب . وأنه صاحب الحركة التوحيدية التي دعاها أعداؤها بالحركة الوهابية للاهانة والتقليل من شأنها والباسها صفة الفردية لطموحه الشخصي وترقيب السلطان العثماني لحاربتها .

وللهوف على مزيد من تفاصيل هذا القتال انظر : العالم الإسلامي لعمر كحالة
المجلد الثاني من ص ١٤٦ - ١٥٨ .

غير العربي - من جهة . وعلى العرب الذين اتقنوا اسلما زائفا والفوا ذلك الزيف منذ زمن بعيد ، واستسلموا للتجهيل والتدجين والصمت والرعب من جهة ثانية .

وجاءت الهزة الثانية من أوروبا هذه المرة على يد نابليون الذي اقتحم مصر في السنوات الاخيرة من القرن الثامن عشر . وقلب عن وجه مصر غطاء أسود حالكا تراكتت عليه الأويثة منذ قرون . ولم يطل نابليون المقام في مصر غازيا وفاتحا وقاتلا . وحاملا نتائج الحضارة الاوربية حتى زمنه . لكنه لطم مصر لطمة قوية أيقظتها من سبات عميق (١) . ليخلفه الرجل الذكي القوي محمد علي الذي ظهر على مسرح الأحداث كظهور المعجزات الكونية . ليفيد من الحضارة الاوربية ويؤسس دولة تتحول بجيشها وادارتها الى معجزة حقيقية في التاريخ الحديث . وكان محمد علي الذي يرى نفسه شبيها بالاسكندر المقدوني - ولا نرى في ذلك أية مبالغة - (٢) مؤهلا كعظماء الفتوح والتغيير لان يؤسس اول دولة عربية عظمى في التاريخ الحديث لولا عدة اخطاء ارتكبها . نراها على الصورة التالية :

اولا : اجتزاؤه جحافل من جيشه لقتال حركة محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية بتحريض من السلطان العثماني . ولم يكن بحاجة الى ارهاق جيشه بهذا القتال الطويل خاصة . وانه يحمل نفس الاهداف التي حملها الوهابيون ضد الاحتلال والظلم والجهل والاستلاب وكان كلا الرجلين العظيمين يعملان ليلتقيا في زاوية واحدة .

ثانيا : وصوله بجيشه الى جزيرة كريت . واحتلاله اثينا . وهو بهذه الخطيئة اوغر صدر أوروبا لتعمل منذ تلك الفترة على انهائه .

(١) انظر تفاصيل غزوة نابليون لمصر ونضال الشعب ضدّها في تاريخ الجبرتي . وفي تحليل هذه الغزوة في عدد من المؤلفات اللاحقة مثل : عصر محمد علي . لعبد الرحمن الرافي . والبرت حوراني في الفكر العربي في عصر النهضة . وانظر كتاب : تطور الفكرة العربية في مصر . لدوقان قرقوط .

(٢) وكان الرجل العظيم رفاعة الطهطاوي معاصر محمد علي يسميه بالمقدوني الثاني ،

انظر الفكر العربي في عصر النهضة . ص ٩٧ .

وتعتبر السلطان العثماني خيرا لها منه رغم تكالب كافة كافة دولها على اجتثاث الامبراطورية العثمانية . وعملت على تحجيمه وتأليب سكان الشام على ابنه ابراهيم العربي الانتماء والثقافة واللغة والطموح والمشاعر . -

ثالثا : اعراضه عن نصائح ابنه ابراهيم في شأن سياسة اهل الشام . مما خلق له خصومات شامية . وكانت متعاطفة معه من قبل واستقبلته استقبال الفاتحين العظام بشخص ابنه ابراهيم .

هذه الاخطاء الثلاثة - برأينا - حولت محمد علي من عبقرية سياسية خارقة ، الى نزوة عسكرية طائشة . قضت عليه فيما بعد . وقوضت منجزاته كلها . ويسرت الطريق امام بريطانيا لتحتل مصر قبل نهاية القرن .

ونلح هنا على ان الحاح محمد علي على تعريب الدولة لفة وحسا . اكسبه عطف العرب جميعا . وصوره لهم كواحد منهم . خلافا لسياسة السلاطين الاتراك المتأخرين الذين تركوا العرب قهرا وحاولوا ابعادهم عن لغتهم . التي لا يختلفون على سيادتها وان اختلفوا على كل شيء . (١) واذن كانت نزعة التتريك ، حالة لاحقة لوجود محمد علي . الذي نظر اليه بعض اللاحقين من خلال وجهه الواحد فقط (٢) . وذهب محمد علي

(١) للوقوف على حياة محمد علي وسيرته السياسية والعسكرية . انظر تفصيل ذلك في تاريخ الجبرتي . وفي كتاب عصر محمد علي لعبد الرحمن الرافي . وانظر الفصلين الخامس والسادس من كتاب بمن لزيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي . وانظر الفصل الثالث من : الفكر العربي في عصر النهضة لالبرت جوراني . وانظر الفصل الثاني من كتاب بقطة العرب لجورج انطونيوس . اما تحليلنا لاطياء محمد علي الثلاثة فهو استنتاج شخصي من خلال قراءتنا لحياته .

(٢) بعض الكتاب اللاحقين تجاوزوا الجوانب الخلافة في حياة محمد علي . ونسوا انه زج مصر في قلب التاريخ بعد تهميشها الطويل ولم يتذكروا غير ديكتاتوريته وفرديته . من هؤلاء الدكتور شوقي ضيف في مقدمة كتابه : الادب العربي المعاصر في مصر .

وابنه ابراهيم . وذهبت احلام الامبراطورية العربية بنفس الصيغة
المساوية التي ذهبت بها حركة التوحيد في الجزيرة العربية ونجد واليمن
والعراق « الوهابيين » .

تركت فرنسا مصر لتحتل الجزائر عام ١٨٣٠ . وهي عالمة ان محمد
علي مشغول بقتال نده العربي محمد بن عبد الوهاب . وان سلطان
الاستانة غارق في طين الانهيار . وكل استجداعات الجزائريين تذهب
إدراج الرياح (١) .

وعندما تم تقاسم الجسد العربي النبيح بين فرنسا وبريطانيا
وايطاليا فيما بعد . كانت النهضة العربية ومضات عسكرية وسياسية
مجزأة . حينا في الشام وحينا في العراق . وحينما في الشمال الافريقي
لا تحسب اي من القوى العسكرية المستعمرة لها اي حساب . بل كانت
تلك القوى الاستعمارية تدفع العرب لخوض الحرب العالمية الاولى
لحسابها . حيث هلك مئات الآلاف من المقاتلين العرب . مرة للدفاع
عن الاستانة ومرة أنكى للدفاع عن بريطانيا وفرنسا (٢) وفي كلتا الحالتين
قد جروا جرا الى قتال وحشي لا ناقة لهم فيه ولا جمل .

واذا ذكرنا الرجال العظام الذين انجبههم القرن التاسع . نذكر
بكثير من الشفقة الحسين بن علي الذي جاء بعد فوات الاوان وتمزقت
عبقريته السياسية بين ضحك بريطانيا عليه . وبين ملاحقة تركيا له .

→

وانظر كتاب : رفاة الطهطاوي للدكتور حسين فوزي النجار . لتقف على تناقض
المؤرخين اللاحقين في تقييهم لمحمد علي وعصره . وانظر كتاب ذوقان قرقوط الفكرة
العربية في مصر خاصة الفصلين الثاني والثالث .

(١) للتوسع والاطلاع انظر : بحوث ووثائق في التاريخ المغربي . والرسائل المتبادلة بين
الجزائريين وبين الاستانة . وبين الجزائريين وبين كل من فرنسا وبريطانيا . لتتصور
الحقد الذي افرقته فرنسا في الجزائر .

(٢) انظر القسم الاول من كتاب : تاريخ الاقطار العربية المعاصر . الفصل الذي كتبه
بتروف . طبعة دار التقدم موسكو ١٩٧٥ .

وبين التمزق العربي من حوله (١) وكانت ثورته التي ندعوها بالثورة العربية الحقيقية محكوما عليها بالفشل منذ اللحظة التي انطلقت فيها . لأنها نشأت - رغم حسن النوايا والذكاء الثوري - بين فكين متوحشتين . فك الامبراطورية العثمانية التي فقدت توازنها ووعيتها نتيجة فقدانها هيبتها وفك أوروبا الشرس الذي ابتلع نصف الوطن العربي حتى عشية قيام الثورة .



لكن الحديث عن عظماء الرجال الذين تدفقوا على التاريخ العربي بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر . واستمراناً حتى استقلال كامل الوطن العربي . يتطلب من الدارس الحديث عنهم وحولهم من خلال النهضة التجزيئية التي سوف تخطط مسيرتها وفقاً لحجم القطر الذي تنشأ بين أسواره ، وهم بذلك محكومون منذ الولادة بالتحرك الجزأ فكرياً وسياسياً وإبداعياً . بعد أن تلاشت الحركتان العظيمتان اللتان قادهما محمد علي ومحمد بن عبد الوهاب . ثم الثورة الثالثة التي قادها الحسين ابن علي . لثورة في العراق منفصلة . وثورة بالشام منفصلة . وتحركات ثورية فرادى بين تونس والجزائر وليبيا . واليمن . بعضها يدرس في دائرة عصر النهضة ، وبعضها الآخر تأخرت به السنين سنين أخرى .

والحديث عن الإبداع . يتطلب الوعي والحذر . ليظل محكوماً بمجمل العوامل الفاعلة في نشأته وتطوره . ورصده من خلال أثره وتأثره بالنهضة ذاتها التي بدأت شاملة . واستمرت مجزأة . مع الإحاطة بالفكر الذي ألهمها واستلهمها . ليتحول بالضرورة الى مرافقة تجزيئية أيضاً .

فمع إطلاقة القرن التاسع عشر تحركت النهضة العربية بصورة انفجار عنيف أو إضاءات مشعة حتى الاحتراق - قد تحتاج الى رصد تاريخي دقيق - .

(١) انظر تفاصيل مراسلات الحسين بن علي مع المسؤولين البريطانيين في كتاب بقطة العرب . جورج أنطونيوس . الفصل التاسع . وانظر نفس الموضوع في كتاب الثورة العربية الكبرى . مصطفى طلاس .

ودفعة واحدة يتواجد عدد من الثوار والمصلحين والمفكرين ورجال اللفسة ،
 يتلغتون باتجاه واحد هو : اوروبا عامة وفرنسا بالتخصيص التي قدمت
 للعالم في الازمنة الحديثة ثورة نموذجية هي الاولى - في القرون العشرة
 الاخيرة - وبنفس الوقت كان هؤلاء الرجال يقبضون على حطام الذكريات
 والجدوات المحترقة بحكم مرورها في عصور التعتيم . وتوزعوا بين حالتين :
 حالة إحياء الحضارة العربية التي تحولت الى ذكرى . وحالة الدفع
 الحضاري الاوربي الذي ارتفع بالإنسان الى مراتب الخيال - وفقا لتلك
 الفترة .

ومع احتفاظنا بالخلفية الاساس لنشاط هؤلاء الرجال . ومع معرفتنا
 للمحفزات الآنية التي دفعتهم ليلتقوا على مسرح النهضة والاصلاح . نرى
 رفاعة الطهطاوي في مصر ولد عام ١٨٠١ . وناصر اليازجي في لبنان ولد
 عام ١٨٠٠ . وخير الدين التونسي القوقازي المولد والعربي الثقافة والتوجه
 ولد عام ١٨١٠ . واحمد فارس الشدياق المولود عام ١٨٠٤ . وتستمر
 الارض بالمطاء ومع كل عام من اعوام القرن يولد نابغة جديد . فيأتي بطرس
 البستاني الى الوجود عام ١٨١٩ . وجمال الدين الافغاني عام ١٨٣٩ وعلي
 مبارك عام ١٨٢٣ . وفرانسيس مراث عام ١٨٣٦ . وعبد الله النديم عام
 ١٨٤٥ . فهد الرحمن الكواكبي عام ١٨٤٨ . والإمام محمد عبده عام
 ١٨٤٩ . فشبلي الشميل عام ١٨٥٠ . فسمد زغلول عام ١٨٥٧ . وقاسم
 امين ورشيد رضا ياتيان عام ١٨٦٥ . وشكيب ارسلان عام ١٨٦٩ . ورفيق
 العظم عام ١٨٦٧ . واحمد لطفي السيد ١٨٧٢ . ورعيل آخر حتى نهاية
 القرن الماضي . وما من واحد من هؤلاء إلا وترك بصمة واضحة على صفحة
 عصر النهضة . بل لا نجد واحداً من هؤلاء الرجال وغيرهم عشرات سوف
 نشير إليهم . إلا وشارك في نهوض الإبداع الادبي شعره ونثره . ومع الرعيل
 الاول من هؤلاء . وتلفتنا نحو الخلف زمنيا الى الارهاصات الابداعية - في
 الشعر خاصة - نعثر على اللقاء الاول بين الإبداع والبيئة التي تكون فيها .
 كأول شريط يتحقق في الإبداع النهضوي .

الإرهاصات والتحول :

إضافة إلى ازدياد عدد المتعلمين في سوريا على أيدي مشايخ الدين الإسلامي . ورغبتهم في الإبداع شعرا ونثرا وقد فعلوا ذلك بالفعل (١) نرى شعلة الأدب هذه قد امتدت إلى لبنان . وبدأ نجم بعض الأسر يتوهج بحدة على أرض لبنان كآل اليازجي والشدياق والبستاني (٢) الذين سيشكلون النويات الأولى في نهضة الإبداع العربي بدءا من الثلث الأول للقرن التاسع عشر . نرى السيل الهائل من الرسائل الغربية يعزز نشاطه ووجوده . وينهض أعضاء هذه الرسائل بأعباء فتح المدارس والتعليم . مما فتح أعين عرب سوريا ولبنان مسيحيين ومسلمين على التراث العربي العظيم الذي بدأ يستعيد انتشاره . مع انتشار المطابع ووسائل النشر المتاحة آنذاك في طليعتها الصحف . مشفوعا بشغف هؤلاء المثقفين لاكتشافه ورؤيته بعد كمنونه قرونا في الظلام العثماني . ومع دخول إبراهيم باشا ابن محمد علي إلى سوريا - كمنقذ لها من عسف الأتراك (٣) تعزز وجود المدارس الأجنبية والوطنية وتسامح إبراهيم تسامحا كبيرا مع تلك الرسائل التي ستترك أثرين في وجودها . أثرا استشرافيا وتبشيريا لا يشك أحد فيه . وأثرا ثقافيا نهضويا . ومعظم هذه الرسائل كانت تنشر تعاليمها باللغة العربية (٤) .

في مصر كانت سلطة محمد علي الصارمة ترسخ وجودها . وقدر لأبناء الجيل الأول الذي ولد مع سلطة محمد علي أن يشب عن الطوق

(١) انظر تفاصيل هذا النشاط في الفكر العربي في عصر النهضة البرت حوراني . ص ٧٨ -

٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ .

(٢) انظر تراجم مفصلة لحيوات أبناء هذه الأسر في : الآداب العربية في القرن التاسع عشر - لويس شيخو في كلا الجزأين .

(٣) دخل إبراهيم باشا إلى سوريا عام ١٨٣١ .

(٤) انظر الصفحات الأولى من الجزء الثاني من الآداب العربية في القرن التاسع عشر . لويس شيخو . حيث يعدد الرسائل والمدارس والكليات الأجنبية التي مارست نشاطها في تلك الفترة . مع تعداد المطابع والكتب التراثية التي انتشرت في الشام ومصر .

ليحدث اول تحول فكري في حياة مصر . بدءا مع الرجل العملاق رفاعة الطهطاوي الذي فتح عينيه على حضارة اوربا وتقدمها وعاد الى مضر لينهض بععب قلما ينهض بمثله رجل واحد . ويلتف من حوله عدد من النابهين العظام كمحمد عبده الذي سترك اثرا ضخما في نظرة العرب الى الاسلام تحديدا . ان لم نقل انه اطلع العرب على اسلام لا يعرفونه . ومع رفاعة الطهطاوي تدفقت امواج من التراث العربي المدفون . ووفدت امواج من المعرفة الأوروبية المادية والروحية لتقلب الحياة في مصر من الضد الى الضد . . اضافة الى مؤلفات الطهطاوي العميقة التي انتشرت بسرعة الضوء على مساحة مصر واجزاء من الوطن العربي . وكانت افكار الطهطاوي وآرائه في الحكم والحرية والتشريع واضحة . ويرى أن تنطلق الحياة الحديثة في الدولة من ركيزتين هما « التشريع الإسلامي والثروة الحضارية في اوربا المعاصرة » النظرية التي سوف تتردد طويلا على السنة واقلام كافة مفكري ومصلحي عصر النهضة (١) .

يمثل هذا العبد تقريبا نهض في تونس خير الدين الرجل المثقف والمصلح الخالد . والذي طالب باصلاح التعليم في جامع الزيتونة كما طالب الطهطاوي باصلاح التعليم في الأزهر . وانطلق من منطلقات الطهطاوي ذاتها في الاصلاح لدخول العصر الحديث وكان الرجلين توامان في التفكير والثقافة والتوجه . وكان لكليهما نفس المواقف من السلطة المثمانية والسلطة الوطنية المحلية . وكان لكتابه المهم الذي تركه « أقوام المسالك في معرفة احوال الممالك » اثر هام على النهضة . وقد طبع الكتاب في تونس وباريس واسطنبول بفترات متقاربة . وقد وصفه لويس شيخو بأنه افضل كتاب بالعربية في نوعه (٢) كما كان الاثر نفسه

- (١) للتوسع انظر الاعمال الكاملة للطهطاوي تحقيق الدكتور محمد عمارة بيروت ١٩٧٣ . وانظر : رفاعة الطهطاوي . للدكتور حسين فوزي النجار . مصر القاهرة سلسلة اعلام العرب رقم ٥٣ . وانظر الدراسة العميقة عن الفكر السياسي للطهطاوي في كتاب : التراث في ضوء العقل للدكتور محمد عمارة من ص ٥٧ الى ص ٩٢ - بيروت ١٩٨٠ .
- (٢) الاداب العربية في القرن التاسع عشر الجزء الثاني ص ٢٥ .

للكتاب المهم الذي ألفه الطهطاوي « تخليص الأبريز في تليخيص باريز » الذي عني به أكثر من محقق (١) . ودرسه أكثر من مفكر وباحث (٢) .

وكان أحد معاصري هذين المصلحين المفكرين أحمد فارس الشدياق الذي « وضع كتابا مسهبا غريبا مبتكرا هو : الساق على الساق في ما هو الفارياق » بعد أن جاب في آفاق أوروبا والوطن العربي وترك أثرا على الصحافة لا ينسى . وكان اهتمامه باللغة العربية وآدابها متوهجا يثير الإعجاب . وكانت مجلته « الجوائب » قد فتحت له آفاق الانتشار الواسع في كل مكان تصله اللغة العربية . أو عرفها أهله .

ومع السنين التي توهج فيها رفاة وخير الدين وانتشر الشدياق ، كان العملاق ناصيف اليازجي يروض صعاب اللغة وينشر عبرها على عشرات تلاميذه وأبنائه في لبنان . لينهض هو ومن بعده أولاده كما لو كانوا مسئولين عن تسهيل العربية ونشر تراثها وفك الأبواب المفلقة عن آدابها . وقد يكون ناصيف اليازجي الذي افتتح القرن التاسع عشر بميلاده ، أحد أهم عمالقة المصلحين لغويا والذين أفنوا أعمارهم لجعل اللغة العربية سهلة الوصول والتوصيل ، وصالحة لحمل مشاغل الحياة المعاصرة في العالم الراكض الى الامام . ولعب اليازجيون مع وخلف والدهم دورا رياديا مشرقا في نشر التراث والحديث عنه وعن لفته ، عبر الكتب والصحف التي أنيطت بهم خلقا واستمرارا .

وبعد فترة قصيرة من ظهور ناصيف يجيء بطرس البستاني الذي عاش في أسرة علم . وتلقف عدة لغات الى جانب لفته . وهو الذي حاز

- (١) الكتاب المذكور ضمن الأعمال الكاملة للطهطاوي تحقيق عمارة .
- (٢) انظر الدراسة التي كتبها ممن زيادة حول الطهطاوي وخير الدين في كتابه : معالم على طريق تحديث الفكر العربي - الفصل السادس كاملا .
- (٣) انظر : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٢٢ وما بعدها . حيث التقويم الجيد لنشاط اليازجي . وانظر : التكوين التاريخي للامة العربية الفصل الرابع . والآداب العربية لشيخو . لجزء الاول صفحات ٦٠ الى ١١٢ . وتفصيل عن نشاطه الادبي والصحافي والسياسي .

لقب « المعلم » ولعب دورا لا يقل عن أدوار كبار المصلحين العظام في القرن التاسع عشر . معتزا « بلمه العربي » وكان لصحيفته - نفي سوريا - دور في الاحياء العربي لدى مسيحي لبنان خاصة . واخراجهم من القوقعة الدينية التي اختبأوا فيها هربا من الاضطهاد العثماني . ويشير بزخم بتأخي أبناء الطوائف الدينية في سبيل نهضة الوطن . وان لم تبرز قضية العروبة سياسيا في فكره بصورة واضحة (١) . وطالب بلطف وخوف معا ، السلطات العثمانية أن تصدر قوانين عادلة . وتنشئ تربية باللغة العربية . ولا يجب أن ننسى موسوعته الهامة التي بدأ باصدارها في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر بمعونة مالية من مصر (٢) وهي دائرة المعارف التي أنهى اصدارها أبناؤه من بعده . والتي لا يقوم على اصدارها الا الجمعيات العلمية او الجامعات . وتكون أول موسوعة عربية في العصور الحديثة .

ويظهر على مسرح الأحداث . وبصورة مفاجئة المثقف الثائر العنيف الفاض جمال الدين الأفغاني . كشملة ثورة محررة مجهولة المنشأ والثقافة . فيلتقي بالمصلح الأكبر محمد عبده ليتحول الاثنان الى ثورة تهدد العروش المتآكلة وتلتهم التقاليد البالية ، بحثا عن اسلام أصل نقي خال من الشوائب والتزوير .

ولعل اضطهاد الملوك المسلمين العثمانيين والمسلمين اللاتنين بظلال بريطانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بجمال الدين . اضافة الى خوف الاستانة منه بشخصية السلطان بالذات . تفسر لنا عظمة هذا الرجل وجاذبيته وقدرته على توصيل أفكاره - الاسلامية الثورية - ان صح التعبير . فجمال الدين ومحمد عبده لم تكن لديهما أفكار

(١) للتوسع انظر : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٢٧ - ١٢٠ .

(٢) انظر مقدمة الموسوعة الشهيرة : دائرة المعارف . وانظر ترجمة مكتبة بطرس البستاني في : تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان - المجلد الثاني ص ٦٢٢ - ٦٢٣ . وعرف نشاطه الادبي في مجلة الجنان التي اصدرها بمعونات مالية من الخديو اسماعيل .

سياسية تنطلق من بيئة محلية . ولم يكن لديهما تصور عن الانفصال عن حكومة الأستانة بقدر ما كان هاجسهما البحث عن الحاكم المؤمن العادل . وعن المجتمع المتقدم الذي يتوجه نحو الامام مستفيدا من الحضارة الغربية دون أن ينخلع عن جذوره الاسلامية .

وكلا الرجلين كان يستضيء بالصفحات المشرقة التي ملأها المسلمون العظام بعد محمد الرسول العربي . من امثال عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز والمصلحون الكبار الذين استفادوا من تسامح الاسلام . واعتمدوا الاجتهاد . ولئن كان جمال الدين متكلما اكثر منه خطيبا . فكان محمد عبده مفكرا يكتب ويتكلم . وكان « للعروة الوثقى » ذات العمر القصير التي ظهرت في باريس ، تأثير جذري على المفكرين الاسلاميين طيلة عصر النهضة وحتى الآن . اضافة الى اعمال محمد عبده الفكرية الهامة التي سجلت اسمه في تاريخ النهضة العربية كواحد من أهم أساطينها . وكونت من حوله ومن بعده مدرسة فكرية هي من نتاجه وحده . وافتتاحيات العروة الوثقى التي كتبها الامام محمد عبده وكان يقول فيها ان الافكار للسيد والصيافة لي(١) تظهر لنا الآن الروح الثورية العارمة التي تمتع بها جمال الدين . اضافة الى سجنه ونفيه وتشريده بصورة درامية حزينة . ومع ذلك ظل مصرا على حمل مصباح الاسلام بحثا عن الحاكم العادل الذي يشرك الشعب في امور سياسية وتقرير مصيره . وكما ظهر جمال الدين على مسرح الفكر السياسي العربي بمفاجأة غامضة . مات كذلك ميتة غامضة يعتقد الكثيرون انها قتل . ودفن عام ١٨٩٧ في مكان مجهول من الاراضي التركية .

لا يمكننا أن نفصل البصمتين في تاريخ النهضة الحديثة . وان كانت بصمة محمد عبده هي السائدة ، لتصح تسمية اللاحقين له والمعاصرين

(١) لم تتمكن من قراءة العروة الوثقى في اصلها . بل قراناها في الاعمال الكاملة لمحمد عبده . وقرانا افكار الافغاني في عدة مصادر منها اعماله الكاملة تحقيق محمد عمارة - القاهرة ١٩٦٨ . ومنها كتاب جمال الدين الافغاني - ل - عبد الرحمن الرافعي ضمن سلسلة اعلام العرب . رقم ٦١ .

بالامام . وهو امام بكافة المعايير ، عزز تجديد الاسلام كسلوك حضاري .
 وأسهم عن طريق اصلاحاته في تجديد حياة الأزهر ليتحول الى جامعة .
 كما ترك أسلوبا كتابيا سهلا ميسرا - كواحد ممن أخرجوا التعبير العربي
 من عصور الانحطاط والتكلس - الى عالم التجدد والاشراق (١) . ليتحول
 محمد عبده في الفترة الأخيرة من حياته الفكرية وبعد موته ، الى مدرسة
 يتتابع الى أفيائها أئمة آخرون ، ظلوا الى زمن قريب يؤمنون بالاسلام
 كقدرة روحية وصله انسانية ، ووسيلة لاجراج الانسان « الشرقي »
 من فوضاه وتخلفه . دون تحديد ايدولوجية قومية أو محلية مفصولة
 عن الدين . من هؤلاء التلاميذ الأئمة : رشيد رضا (٢) الشامي الأصل
 والتعليم ، والمصري المسيرة والنشاط ، والذي افتتن باستاذة الامام
 وكتب له تاريخا خاصا . صار تاريخا لمرحلة نهوضية (٣) وعبد العزيز
 جاويش الذي يرتبط روحيا بالامام وتجيء مؤلفاته متطابقة مع تعاليم
 استاذة والذي سيدون بصمة الامام في مجمل مؤلفاته (٤) . وقاسم أمين
 الذي كان هاجسه تحرير المرأة والدفاع عن الاسلام (٥) ولطفي السيد
 الذي حمل لواء دعوة الامام والافغاني . والذي يشكل امتدادا لمدرسة
 محمد عبده . في اعتناقه سنة الاصلاح والتطور (٦) . والقومية المحلية
 فيما بعد .

وكان الى جانب هذه النخبة المتوهجة من المصلحين الذين التقوا
 على أرض مصر ونثروا تعاليمهم السياسية انطلاقا من الخلفية الاسلامية .

- (١) انظر : محمد عبده - لعباس محمود العقاد . الذي توسع بالحديث عن ادبيات محمد عبده وأسلوبه ولقته . سلسلة اعلام العرب رقم ١ القاهرة .
- (٢) انظر : رشيد رضا الامام المجاهد . للدكتور ابراهيم احمد العدوي . سلسلة اعلام العرب . القاهرة رقم ٢٣ . ورشيد رضا هو مؤسس المنار .
- (٣) انظر : تاريخ الاستاذ الامام - رشيد رضا - وعلاقة الاخير باستاذة ومسيرة جريدة المنار ودورها في الحياة السياسية في مصر .
- (٤) من اهم مؤلفات عبد العزيز جاويش : الاسلام دين الفطرة والحرية . وفيه نتحسس بصمة محمد عبده . وانظر كتاب - عبد العزيز جاويش - لانور الجندي .
- (٥) انظر : قاسم أمين . للدكتور ماهر حسن فهمي . سلسلة اعلام العرب . القاهرة رقم ٢٠ . ولقاء قاسم أمين محمد عبده في باريس .
- (٦) انظر : احمد لطفي السيد استاذ الجيل . الدكتور حسين فوزي النجار .

مفكر معاصر لمحمد عبده ، ينشر افكاره الاصلاحية على ارض الشام . ويبحث عن اسلام نقي من خلال خليفة عربي . واذا كان محمد عبده والافغاني ومدرستهما قد اکتوت بنار الاستعمار الانكليزي الذي احتل مصر بعد ثورة عرابي . فان الكواکبي المفكر المصلح الذي اضطر للهجرة من بلاد الشام الى مصر . كان يبحث عن الاصلاح خارج الاطار العثماني، بأسلوبه الشيق وافكاره الواضحة وعبقريته المتقدمة قياسا الى الزمن الذي تواجد فيه (١) . وقد يكون الكواکبي فيما كتبه من المحرمات التي تمس السلطات السياسية في عصره أحد الاعلام الاصلاحيين النادرين . الذين توجهوا الى ما يريدون بلا مواربة او حذر . ولم يكن غائبا عن الكواکبي ولا عن رجال القرن التاسع عشر الذين اجتمعوا وتفرقوا على ارض الوطن العربي ، بفكرهم الديني والسياسي وتوجههم الابداعي أنهم يحاولون أولا النهوض من عصر اسود تحاصره قوتان . الاستعمار الأوربي بتقدمه العلمي . والامبراطورية العثمانية « ومعها الرجعية الدينية التي كانت تبرر لها مظالمها واستعمارها للعرب باسم الاسلام » (٢) .

عودة الى الابداع الأدبي :

الاتجاه النهوضي الذي كان هاجس العشرات من المصلحين من بعد اوائل القرن التاسع عشر . كان ذا شعبتين : لفوية حمل لواءها مسيحيو الشام : واسلامية حمل لواءها مسلمو العرب جميعا . ولكن التقاء الشعبتين كان يتم من خلال اللغة التي حفظت للعربي وجهه - رغم عصور الظلام - فالذين حملوا لواء النهضة كانوا متفقين - رغم افتراقهم أو تقاربهم - ان الاصلاح يمر من بين احضان اللغة . وكان الامة العربية وجدت في لغتها . قال اليازجي والبستاني ومن كان حولهم في الشام

(١) انظر الاعمال الكاملة للكواکبي . وزعماء الاصلاح لاحمد امين وعرف الكواکبي من خلال كتابين هامين هما ام القرى وطبائع الاستبداد وله ترجمة مكشقة في كتاب « المعاصرون » لمحمد كرد علي ص ٢٧٩ - ٢٨٤ .

(٢) نظرة جديدة الى التراث - محمد عمارة - ص ٢٤٢ .

أحسوا أن حالة التعريب هي المنقذ من الظلام . كما أحس المصلحون الكبار في مصر أن النهضة تتحقق بتنقية الإسلام من كافة الشوائب الطارئة . وكلا الفريقين كانوا شعلة إبداع أدبي أولا وأخيرا . ولو أعدنا مجددا قراءة آثارهم حتى الوعظية منها نجدها الوانا زاهية من النثر الرفيع . معها ومن حولها تحركت أجناس كانت سائدة . كالشعر والنقد والمقامة والمقالة . وتخلقت أجناس ما كان لها دور ذو شأن في سجل الإبداع العربي كالمسرحية والرواية . والقصة القصيرة . والقصة الشعرية والملحمة لتأخذ دورها كإبداع فاعل ومؤثر في نهضوية الفترة . إلى جانب الفكر السياسي والتحرك الأيديولوجي ، والإصلاح الإسلامي فكرا وممارسة . دون أن ننسى الخطابة كفن أدبي يقع في دوحه الإبداع . وازدهر « أزدهارا لعل العصور القديمة لم تعرفه » (١) بعد أن استمد « من معين الفكر الغربي الذي لا ينضب ، وما وصل إليه من مبادئ في الحقوق والحريات السياسية » (٢) .

وبعد أن نظمنا إلى أن الشعر - أولا - كإبداع يحمل خصوصية العربي في الوجود ، أخذ يستعيد دوره ، وينتشر أفقيا بعد حالة انحصار وأخضرت أوراقه بفضل المؤثرات التي تسلت إلى أنسائه الكامنة من فكر سياسي وأشراق روحي واقترب من مشاغل المعنيين به ، وفهم جاء لدوره كمعرض ومنشط . نجيل الطرف بالفروع الأخرى .

والشعر بعد أن انزل عنه أثقال الهوامش الكثيرة والبلاغيات المصطنعة وبدأ يتحرك فنيا في العراق والشام ومصر على أيدي عشرات المجددين الذين وعوا فنية الشعر القديم ونسجوا على منواله . نراه قد سار في اتجاهين أولا ، وضمن الاتجاه الأول نلاحظ المطالبة بالإصلاح عن طريق العرش العثماني . كما لو كان العرش قدرا مقدرا على العرب والمسلمين في كافة أقطارهم . وهذا الاتجاه هو الأكثر سعة وانتشارا . وهو الذي حمل راية التجديد فنيا . والاتجاه الثاني اللاحق للأول ، نراه مناوئا

للعرش ضمنا او صراحة على أيدي كوكبة من الرواد المجددين في الشام والعراق . ومن بين هذين الاتجاهين نلاحظ اتجاها وسطا أخذ من كلا الاتجاهين وله رواه ومريدوه (١) ومن أبرز رواد هذا الاتجاه اولئك الذين أحسوا بخطر مدهامة أوروبا للوطن العربي . وادركوا ان كلا السلطتين شر . لكن السلطة العثمانية أقرب على أي حال من بطش أوروبا (٢) . خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر يوم كان مدحت باشا في الشام ينشط حرية الفكر ويدعو الى حرية التعبير . ونشطت فعلا في أيامه صحف ونواد وجمعيات ، كان هاجسها تعرية الظلم وكشف مساوئ الاستبداد والتسلط ، وسرعان ما استدعي مدحت الى الاستانة وانتكست روحه الإصلاحية . وعاد السلطان العثماني الى القمع . لينهض من الاتجاهات الثلاثة اتجاه موحد - تقريبا - يتخذ خط المناوئة للاستانة في الشام والعراق تحديدا . وكأنه استمرار لخط قديم (٣) .

وإذا كان للمؤرخ الحق في وضع خطوط متوهجة على عصر النهضة ، فان ذلك يتم من خلال الرواد الذين جددوا في بناء القصيدة . أو أعادوا لها الحياة لتستمر كما كانت في العصر العباسي . وهم يسرون جنبا الى جنب من أواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم . مع مسيرة تفاوت هذا البناء ، فنيا في إبداعهم . لأنه ما جاء ولا استمر على درجة واحدة من الجودة وهذا طبيعي في مسيرة الفن .

ويرى المؤرخ والاديب جورجى زيدان أن الشعر العربي سار بعد مرحلة الأرهاصات التي أسماها العصر الأول عبر شعراء مجددين تركوا بصمتهم على القريض وأسماءهم شعراء العصر الثاني الذين أبدعوا بعد

١ - ٢ - انظر الاتجاه القومي من ص ١٥ الى ص ١١٦ من الاتجاهات الأدبية - انيس المقدسي - وفيه تفصيل للاتجاهات السياسية في الشعر العربي آنذاك . وشرح مكث للعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت في بنائه .

٣ - انظر على سبيل المثال القسم الأول من : الشعراء الاعلام في سوريا - الدكتور سامي الدمان - وانظر : شعراء عراقيون - المقدمة النقدية - مندر الجبوري .

منتصف القرن التاسع عشر . ورغم تحفظنا حيال التقييم بالسنوات .
 نرى من أهم هؤلاء : فرنسيس مراش - سوريا - توفي عام ١٨٧٣ .
 ومحمود التونسي - تونس - توفي عام ١٨٦٨ - وحسين بيهم - بيروت -
 توفي ١٨٨١ (١) ثم خليل اليازجي في لبنان توفي ١٨٨٩ - وعبد الله فكري
 مصر توفي عام ١٨٨٩ وابراهيم الاحدب - لبنان - وتوفي عام ١٨٩١ .
 وعلي اللبشي مصر . وتوفي ١٨٩٦ . وعبد الله النديم مصر توفي ١٨٩٦ .
 وشاكر شقير لبنان توفي ١٨٩٦ . نجيب الحداد لبنان ١٨٩٩ . وعائشة
 التيمورية مصر توفيت عام ١٩٠٨ ولهاديوانان اولهما بالتركية والثاني
 بالعربية . ومحمود سامي البارودي مصر توفي ١٩٠٤ . و خليل الخوري
 لبنان - توفي ١٩٠٧ .

لكل هؤلاء الذين ساهموا في حركة الاحياء داوين مطبوعة ومعروفة
 - وان لم تدرس - الا في القليل . وان بعض المؤرخين والدارسين يرون
 في البارودي الرائد الاول الذي اخرج الشعر العربي من حالة الجمود
 والتكرار الى حالة الحياة بتفاعل انسانها معها (٢) ولا نشك أن البارودي
 كان بمثابة المحطة التي تجمعت فيها مجمل خصائص الشعر العباسي
 المتفوق . لكنه ليس فردا في هذا الجانب الاحيائي . ولو قدر لنا قديمه
 أن يقرأوا بدون انحياز نتاج الشعراء الذين سبقوه قليلا أو عاصروه .
 لراوا عشرات يشركونه حيوية الاحياء .

وتأتي مرحلة ثانية للشعر العربي تدفقت على الكون بعد بدايات
 القرن العشرين على أيدي جيل تواجد قرب نهايات القرن التاسع عشر ،

- ١ - انظر الطريقة التي قسم بها جورج زيدان عصر النهضة وشعره الى ثلاثة اجيال
 في الجزء الاخر من المجلد الثاني من تاريخ اداب اللغة العربية . من ص ٥٦٨ الى
 ص ٦٣٣ . وانظر الاداب العربية في القرن التاسع عشر - لويس شيخو - ونبت
 لهؤلاء الشعراء ولن سيقم قصائد ومقطعات في كتابه ذي الجوزين .
- ٢ - يرى كثير من الدارسين والنقاد ان البارودي رائد المجددين منهم شوقي هيف في
 اكثر من دراسة . ومنهم محمد حسنين هيكل انظر المقدمة التي كتبها لديوان البارودي
 الجزء الاول . وراينا ان نقاد مصر العربية لم يطلعوا بسعة على الشعر العربي في
 القرن التاسع عشر .

يشاركه في نهضته شعراء المهجر الذين عرفنا نتاجهم مع اطلالات القرن العشرين .

ولا يمكننا الفصل أو العثور على الحدود الفاصلة في مسيرة شعر النهضة بين جيل وآخر ، ولا بين تيار وآخر لأن حالة من التواصل والتفاعل والاكمال كانت تعمل بين الجيل والجيل كما تفعل بين الاتجاه والآخر فنيا وفكريا . ولكننا ندهش عندما نقرأ نصين شعريين تفصل بينهما فترة زمنية طويلة .

وبالفترة التي توالدت فيها القصائد المكتملة فنيا والبعيدة عن الاسلوب التقليدي في حيازتها الاغراض التي سيطرت على الشعرية القديمة من فخر وغزل ورثاء ومدح واخذت الشعرية تنحو منحى شموليا يجمع تلك الاغراض - تجاوزا - لتتكامل في وحدة أو نسيج شعري متالق . ظهرت الى الوجود المسرحية الشعرية والقصة الشعرية والملمحة . واتسعت دائرة الابداع لتضم القصة والرواية . ويكون المؤثر الاكبر في اتساع دائرة الابداع عاملان : هما . آ : ازدياد الوعي الذاتي والقومي والانساني مع ازدياد درجة الثقافة وتطورات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الوطن العربي . ب : كثرة المؤثرات والمنبهات الاجنبية الوافدة والتي ترسخت مع الحركات التبشيرية اولا . ثم الانفتاح على ترجمة مئات المبدعات الاجنبية ثانيا . من فرنسية وانكليزية والمانية وروسية وغيرها(١) . وتجيء هذه الخطوة تكملة للبعثات الفردية والجماعية التي تمت الى اوربا بدءا من عصر محمد علي .

(١) انظر : اثر الغرب في ادبنا الحديث ضمن كتاب الاتجاهات الادبية لانيس المقدسي من ص ٢٦٧ الى ٢٨٥ . والتبادل الثقافي بين العرب والغرب في : الفكر العربي في عصر النهضة ص ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ . وانظر الفصل الثاني من كتاب د. نعيم اليافي التطور الفني لشكل القصة القصيرة في الادب الشامي الحديث . وانظر تاريخ آداب اللغة العربية جورجي زيدان ، المجلد الثاني من ص ٥٣ الى ص ٥٦٨ . وانظر الادب العربي المعاصر في مصر - شوقي ضيف من ص ١٩ الى ص ٢٩ . ومعظم الذين درسوا علماء ومبدعي عصر النهضة تحدثوا عن هذا التفاعل أو التناقض بين العالمين .

ومن الضرورة التأكيد ، أن الاجناس الادبية الحديثة التي دخلت الى الادب العربي في اواخر القرن التاسع عشر ، لم تكن على درجة واحدة من الانتشار الاقليمي في الوطن العربي كله في فترة زمنية واحدة . وثمة تفاوت زمني في وصولها وفي ترسيخها بين قطر عربي وآخر . فيما عدا الشعر الذي ظل ينهض ويتمش على مساحة الوطن العربي كله .

فالرواية والقصة اللتان اعتمدتا على الترجمة والاقتباس اولا . ثم تفردتا بالبدايات الفنية في النصف الثاني من القرن في بلاد الشام (١) ، لم يعرف لهما أثر في العراق الا بعد أوائل القرن العشرين (٢) وحركة النقد التي كانت كتابات بطرس كرامة ، جلدوتها الاولى في بلاد الشام في الثلث الاخير من القرن (٣) تريت في الدخول الى مصر حتى مطلع القرن العشرين (٤) وكذلك المسرحية بشقيها الشعري والنثري انطلقت اولا من الشام (٥) لتنتشر في مصر ثم تصل الى بقية الاقاليم العربية في فترات لاحقة . وان كانت مصر عمدت الى احتضان الحركة المسرحية وتنميتها بصورة مشرقة ومشرقة (٦) .

ومع ذلك ما يزال دارسو المسرح العربي يحتفظون بتاريخ نشر اول مجموعة مسرحية باللغة العربية . وهي ارزة لبنان . التي نشرها شقيق

- (١) افضل من أرخ للقصة في سوريا هو شاكرو مصطفى في كتابه الهام « القصة في سوريا » منذ بداياتها الاولى حتى الحرب العالمية الثانية .
- (٢) انظر - : الادب القصصي في العراق . الدكتور : عبد الاله احمد . اخلاصة المقدمة التمهيدية .
- (٣) انظر : النقد الادبي الحديث في لبنان - الحركة النقدية حتى نهاية الحرب العالمية الاولى - الدكتور هشام يافي .
- (٤) انظر : تاريخ النقد الادبي الحديث في مصر - عز الدين الامين - وبالتحديد - الفصل الثاني - .
- (٥) انظر : الف عام وعام على المسرح العربي - تمارا الكسندروفنا بويتسيقا - تعريب - توفيق المؤذن .
- (٦) انظر : في الجهود المسرحية - العربية تحديدا - الدكتور عبد الرحمن يافي وكتاب : بواكير التأليف المسرحي في سوريا - عادل ابو شنب .

مارون النقاش عام ١٨٦٩ - دون ان ننسى ان التأليف المسرحي شعره ونثره لم ينقطع في بلاد الشام منذ ذلك التاريخ (١) . ليكون مارون النقاش ضمن ريادة المسرحية المبكرة . احد الاعلام الذين انجبهم القرن التاسع عشر . واحدى الولادات الابداعية عام ١٨١٧ .

وسوف يتاخر الاجناس الادبية بجملتها - ما عدا الشعر - بالوصول الى اقطار المغرب العربي ، الى ان تسطع شمس العقود الثلاثة الاولى من القرن العشرين . لتبدأ بالتفتح التدريجي ، الرواية والقصة والمسرحية ، وسوف يتاخر النقد الادبي اكثر بالوصول ما دام النقد حالة تالية وخطوة لاحقة للابداع (٢) . وان كان بعض المؤرخين للحركات الادبية يرون في بعض الاشكال والطقوس الدينية والشعبية بدايات حقيقية للمسرح (٣) ، اما القصة والرواية فلم تعرفا في المغرب الكبير الا بعد الحرب العالمية الثانية (٤) .

وقبل انتهاء القرن التاسع عشر . سنرى شعلتين خضراوين تضافان الى التوهجات الابداعية لعصر النهضة ، سواء في بلاد الشام والعراق ، او في مصر التي ظلت تنشر امواج الابداع بزخم وتدفق على الارض

(١) ارزة لبنان - كتاب يضم عدة مسرحيات لمارون النقاش . اشرف على طباعته اخوه نقولا النقاش عام ١٨٦٩ .

(٢) انظر : الرواية المغربية - عبد الكريم الخطيبي - ترجمة محمد براءة - تقديم محمد بن العابد الفاسي - الرباط - ١٩٧١ - وفي الكتاب استقصاء جيد للرواية والنقد في المغرب الكبير . ولكتابهما بالفرنسية والعربية .

(٣) انظر المسرح المغربي - محمد عزام - دراسة تؤرخ للمسرح وتوزع تياراته واتجاهاته . وانظر : المسرح المغربي - اديب السلاوي - من اين والى اين ؟ .

(٤) في اعداد من مجلة الاصاله الجزائرية . دارت حوارات متعددة حول نشأة المسرح في الجزائر . وهي بنظر المتشددون للبدايات لم يكن لها اثر قبل عقدين من القرن العشرين . وانظر : تاريخ المسرح التونسي - المنصف شرف الدين - لتطلع على الفترة التي استغرقها المسرح في تونس بين العرض والتعريب حتى ظهرت اول مسرحية لكاتب تونسي - الفصل الثاني والمشرون - حصرا - .

العربية ، رغم استدراجها الى فح الحماية ، واستيلاء بريطانيا عليها . والشعلتان هما الشعر المهجري الذي بدأ يتكون مع حلول أول قافلة من المهاجرين العرب الى القارة الامريكية ، وقد نزحت من مصر في أعقاب ثورة عرابي « ففي تلك الحقبة من عام ١٨٨٢ كان يوجد عدد كبير من اللبنانيين والسوريين في القاهرة والاسكندرية ، ففاجأتهم الثورة وشعروا كسواهم من الاجانب بأنهم مهددون في أرواقهم وأرواحهم » (١) . وكان عدد كبير من هؤلاء الشاميين المهاجرين الى البرازيل يمتلكون طاقات ابداعية في الشعر خاصة . تنتقل الى أجيال لاحقة . وتشكل مع الطاقات الادبية المهاجرة معها وقبلها من أقطار الوطن العربي (٢) . حركة ادبية تمتلك خصائصها الفنية والانسانية لتنضم بزخم الى ابداع ومبدعات عصر النهضة . والشعلة الثانية هي نضج الكيانات الادبية التي جاءت الى الوجود قبل نهايات القرن التاسع عشر ، لتندفق بالعطاء الابدايي مع بدايات القرن العشرين .

وقبل أي حديث عن أدب المهاجرين وعن خصائصه الفنية ، لنا ان نطمئن الى انه نتاج ادبي مفرق في الذوبان الوطني والقومي بأقصى درجات التوتر ، حتى ليمتاز عن شعر الوطن الأم بامتزاج الوطنية بالحنين إلى العودة . ونبع من شعراء المهجر مبدعون أضافوا شعراً نوعياً الى الشعر العربي . له خصوصيته الفنية .

والشعر في المقدمة :

تلك هي المسلمة الأولى في الإبداع العربي بالذات . وعن طريق القريض يتسلسل العربي في الوجود . ولا يشذ عصر النهضة عن هذا

(١) انظر : قصة الادب المهجري - الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي . حيث يؤرخ للهجرات العربية الاولى الى امريكا اللاتينية . وانظر : شعراء العصبة الاندلسية - الدكتور عمر الدقالي . وفي الفصل الاول تفصيل للهجرات والمهاجرين . والفقرة المنقولة لي اعلى الصفحة من المصدر المذكور ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) انظر : الياس فرحات - شاعر العرب في المهجر . سمر بدوان قطامي وتفصيله حوادث هجرة الشاميين بدقة من ص ٨٥ الى ص ٦٥ .

الحكم . ورغم عدد الاجناس الادبية التي شكلت مكاسب ثقافية وحضارية لعصر النهضة ، يظل الشعر هو الاسرع وصولا والاكثر احتمالا لدفقات شعور العرب الذاتية والانسانية في تلك الحقبة التي كانت تحولا حضاريا في حياة الكيان العربي .

فمع الشعر راقبنا الحالات المتردية للوجود العربي في العصر العثماني، ومع الشعر لمحنا الارهاصات التي تبشر بالنهوض من تحت الركام . ومع الشعر سنراقب تحركات العرب في مستهل القرن العشرين .

كناقد علمنا بأن ارهاصات الخلاص من الظلام العثماني ، بدأت منذ زمن مبكر من القرن التاسع عشر . وشكلت تحركا متفاعلا مع البيئة والانسان وقضاياه المصرية مع بدايات التحرك العثماني لاعلان الدستور عام ١٨٧٦ . واستطعنا قراءة بوادر شعرية تم نضجها على شعلتين . شعلة احياء التراث العربي المدفون الذي اطلع العرب على ماض ابداعي مشرق ، وشعلة الوعي الوطني والقومي مع رجال الاصلاح . ومراجعة متفرقات شعرية على ارض الشام تنبئنا بمستقبل اكثر وضوحا واشراقا واكمل فنا . فمع عبد المجيد الرافعي قرأنا نفحات وطنية متقدمة من حيث الاحساس والتوجه النهضوي(١) ومع ابراهيم اليازجي قرأنا جملة من القصائد الناضجة فنا والتي يتغنى فيها بعروبته ويحرض العرب على انتزاع حقوقهم من العسف العثماني(٢) وقصائد لنجيب الحداد وقصائد لعبد الله النديم (٣) وجميل صدقي الزهاوي (٤) ورزق الله حسون(٥) ومن قبل كل هؤلاء رأينا التماعات وطنية في شعر امين

(١) انظر القسم الاول من ديوان عبد المجيد الرافعي .

(٢) انظر ديوان ابراهيم اليازجي - نسمات الاوراق المطبوع بالقاهرة ١٨٨٦ وانظر خطر شعره الذي احدث خجة في عصره . وكان ينشر قصائده القومية بدون توقيع

- في يقطعة العرب - الفصل الخامس .

(٣) عبد الله النديم ص ٢٠٩ - ٢٢٥ .

(٤) ديوان الزهاوي .

(٥) الاتجاهات الادبية - المقدسي ، ص ٢٠ - ٢١ .

الجندي الذي عرف بشاعر الشام (٥) ولطائفة من الشعراء في الشام والعراق عرفوا قبل نهاية القرن التاسع عشر ، كان النزوع القومي العربي هاجسهم . فاهتموا بنقل الحس القومي الكامن الى نسيج القريض . ويختفي هذا الشعور أمام العسف والطفان مجدداً . ليظهر بما يشبه الانفجار الزلزل بعد عام ١٩٠٨ يوم احياء الدستور الخدعة التي لا تلبث ان يكتشفها صانعوها بالذات ليسجل الشعر العربي قفزة مهمة في تاريخه المعاصر . ويتفجر شعراء الوطن العربي كما لو كانوا على اتفاق لاقامة مهرجان شعري شامل . يشارك فيه طائفة جديدة . أو جيل جديد من شعراء العربية الذين ولدوا في اواخر القرن التاسع عشر . في مقدمتهم احمد شوقي ١٨٦٨ - و خليل مطران ١٨٧١ وحافظ ابراهيم . ومعروف الرصافي ١٨٧٥ وشكيب أرسلان ١٨٦٩ . وولي الدين يكن ١٨٧٣ ومحمد رضا الشبيبي ١٨٨٨ والشاعر القروي ١٨٨٧ وآخرون ينتشرون في اصقاع الوطن العربي والمهاجر الامريكية . بالعشرات (٢) .

ورغم اختلاف وجهات النظر بين شاعر من الشام وآخر من مصر . ورغم التباعد بين العطف على العرش العثماني او كراهيته ، ورغم الصراع الفني بين جيل وجيل . كانت القصائد التي انتشرت خلال علمي ١٩٠٨ - ١٩٠٩ - وتشكل وهي تعد بالآلاف ملحمة عربية تبدأ بكشف الستائر عن الاحزان والابوجاع العربية . لتزرع غراس الامل الاخضر . وهي من الفها الى يائها موقعة على لحن واحد نستطيع تسميته بـ « ترسيخ العرش » ما دام هذا العرش تراجع عن غيه . ليشارك الملايين احاسيس الرغبة في الحياة . فلتبدأ هذه الحياة اذن مع العرش المتجدد الواعي المتفتح على مواجع الجماهير مع الدستور . ولو تصفحنا دواوين الشعراء الذين عاصروا حادثة اعلان الدستور من مقيمين ومهاجرين . فاننا مبصرون قصيدة على الاقل لدى كل منهم تمثل فاصلا في التوجه السياسي بين مرحلة ومرحلة ويمثل صدق شاعر هانقلة فني في فريضة بالذات .

- (١) من شعر امين الجندي ١٧٦٦ - ١٨٤١ - الاختيارات ودراسة : عبد الفتاح قلعه جي ،
 (٢) فكل هؤلاء الاطلام دواوين معروفة ومنشورة بين لبنان والعراق ومصر وسوريا .
 كديوان خليل مطران . وديوان حافظ ابراهيم - وديوان الرصافي . وديوان شكيب
 أرسلان . وديوان ولي الدين يكن . وديوان الشبيبي . وديوان القروي -
 والشواحيات لاحمد شوقي .

ويخلع السلطان عبد الحميد ، ويتعطل الدستور . ويعود الطغيان مع الثورة الشوفينية الطورانية الى من حول العرش . وينتهي شهر الصل العربي العثماني كما اسماه جورج انطونيوس (١) ، ويزداد بطش الاتراك مع لفظ الامبراطورية انفاسها الأخيرة . لكن الشعر لم يتوقف . بل يتخذ شعراء العراق والشام خلفية قومية واضحة المعالم يفرشون عليها الدم والدمع والوجع والمذاب . بينما يظل بعض الشعراء مصر وفي مقدمتهم شوقي وحافظ متعلقين بالعرش العثماني رغم البطش الذي ينهال من سياطه على عرب الشام والعراق والجزيرة العربية . ويتخذ هذا الشعر القومي الناضج موقف الرفض والتحريض وتحقنه بدايات القرن العشرين يدم جديد دافئ يتدفق في عروق جيل جديد من الشعراء تفتح شاعريتهم مع تفتح وعيهم القومي على التشابكات العربية والاقليمية التي تدفقت على الوجود مع الحرب العالمية الاولى . ويعلن حسين بن علي - شريف مكة - ثورته . ليجد قلوب الشعراء في الشام والسنتهم بانتظارها وهم جيلان . جيل عاصر الطغيان العثماني وتقلبات امزجة سلاطينه . وجيل بدأت شاعريته مع الحرب وعلان ثورة الجزيرة العربية عام ١٩١٦ (٢) ، ومع الثورة تثور الروح البدائية في العرش العثماني وتنتقل بهجمتها الى والي الشام احمد جمال باشا . فيعلق واحد وثلاثين مفكرا ومناضلا من عرب الشام على اعواد المشانق (٣) ، ويطلق سراح عشرات آخرين بعد ان هدد ، فيصل بن الحسين باعدام الضباط الاتراك الذين اسرهم في الحجاز (٤) . وبعد سنوات تقوم ثورة العشرين في

(١) انظر : بقظة العرب - جورج انطونيوس - ص ١٧٧ .

(٢) انظر التفاصيل في : الثورة العربية الكبرى - مصطفى طلاس من ص ٢٩٠ .

(٣) انظر تفاصيل والي الشام على احرارها . وقصة الاعدام الجماعي في : مؤتمر الشهداء - مهد له : يوسف ابراهيم يزبك - بيروت - بدون تاريخ . وانظر كتابي ادم الجندي : شهداء الثورات السورية - واعلام الادب والفن .

(٤) انظر التفاصيل في الثورة العربية الكبرى - طلاس - الفصل السادس كاملا ومن المؤسف ان يعتبر احد المؤرخين - العرب المؤمنين - شهداء السادس من ايار عملاء لدولة اجنبية ولذلك اعدمتهم تركيا - انظر : التبشير والاستعمار مصطفى الخالدي

ومهر فروخ ص ١٧١ .

العراق (١) ليسجل الشعر العربي صفحات من خصائصه وتوجهه في قلب المآسي ولهيب الحرائق . ثم تتكون وتتوضح الايديولوجيات التي انتشرت على ساحة الوطن العربي . وترسم خطوطها والوانها متوازية ومتعاكسة في الشعر وفي الفنون الادبية الاخرى . وكما قدر على العرب ان يدفنوا بقايا الامبراطورية العثمانية ليبدأ احتراقهم مجددا على لهيب الاستعمار الغربي بعد الحرب . قدر للشعر ان ينقل نضاله من جبهة الى جبهة . لتسمع صوت محمد مهدي الجواهري . خليل مردم بك . ومحمد البزم . وشفيق جبري . وخير الدين الزركلي . وبدوي الجبل . وعمر أبو ريشة أصغرهم سنا (٢) ويقف الشعر المهاجر على الجبهة نفسها ليبت احزانه ومواجهه من مفتربه البعيد . وكان هموم العرب عبر مرحلتي البطش العثماني والبطش الاستعماري الجديد قد انتقلت الى كافة المهاجر التي يعيش على ارضها الناطقون بالضاد .

وإذا كانت الاحداث الكبرى في حياة الشعوب تترك بصماتها على الابداع . فنستطيع تسجيل القفزات الفنية التي حققها الشعر بدءا من مطالع القرن العشرين ، على الشعر الكلاسيكي الجديد الذي تطور ضمن قيوده القديمة او بعضها . لينتقل هذا الشعر بعد كبريات الاحداث الى طور جديد هو الرومانسية التي تفتح المنافذ امام الحركة الجديدة التي مازلنا نعيش تجاربها عبر المسارات والتقنات المتشعبة والمتعددة .

فثورة العشرين في العراق ألهمت عددا من شعرائه في مقدمتهم الجواهري (٣) ليسجل تطورا في شعر العراق كله . وثورة الشريف حسين

(١) الكتابات عن ثورة العشرين كثيرة جدا . انظر على سبيل المثال : ثورة العشرين لـ : ل . ن . كوتلوف - ترجمة الدكتور عبد الواحد كرم . وانظر العراق في دوري الاحتلال والانتداب . عبد الرزاق الحسيني . وكتابات محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال . عبد الرحمن البزاز .

(٢) انظر : الشعراء الاعلام في سوريا - الدكتور - سامي الدهان .

(٣) انظر دراستنا المطولة : الجواهري ملحمة العراق . في كتابنا الإبداع من الرؤية القومية الى المنظور الانساني من ص ١٢٥ حتى ١٥٩ - وفيها تتبع للمراحل الفنية في شاعريته . من خلال ديوانه المطبوع عام ١٩٧٨ .

حركت عشرات من شعراء الشام ، ليتخلصوا من الهوامش الثقيلة في بناء القصيدة . ويطعننا الشعر نلى بدوي الجبل الذي غسل لفة الشعر بماء عصره (١) ومجمل الاحداث العاصفة التي احاطت بحياة خليل مطران من تركية الاستبداد الى اعلان الدستور الى الثورة العربية ، ساعدت تكوينه الشعري على خلق شاعر ائقل بالفرادة والخصوصية . فاضافة الى احتفاله بالصياغة الانيقة ، والترف الغنائي . قفز قفزة تحمل اسمه فقط نحو القصة الشعرية التي افتن في اتقانها وحولته الى تيار شعري مفرد . دون ان ننسى ثقافته المتعددة القنوات التي استغلها بذكاء خارق لترسيخ نمطه المفرد في العطاء (٢) . وتتكون شاعرية الاخطل الصغير التي تتحول الى زغرودة ذات نغم خاص في الشعر الكلاسيكي الجديد ، لفة وصوراً ورموزاً . مع الحرب العالمية الاولى وتأتي مطولته ١٩١٤ . بناء ملحمي ونسيج ترقص الالوان في خيوطه وحوله عدد من المبدعين في لبنان (٣) والذين يشغلهم الترف الفني في الشعر كعلامة من علامات تطوره نذكر منهم امين نخلة (٤) والاحداث التي مرت بمصر كانت المفجر الاهم لكامل الطاقات الشعرية التي استجمعها احمد شوقي . والذي يمثل « عبقرية من القدرة التي نفحت في الالفاظ والاساليب الكلاسيكية حياة جديدة ... (٥) .

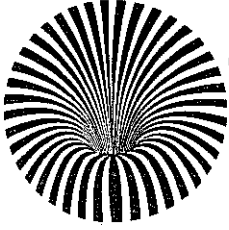
- (١) انظر دراستنا عن بدوي الجبل في : الابداع من ص ٨٥ - الى ١٠٨ وفيها تحديد نقدي لميزات البدوي في الكلاسيكية الجديد . اضافة الى دراسة مطولة تناولت شعراء جيله . البزم . خليل مردم . شفيق جبري . الزركلي تحت عنوان شعراء التبشير . الفصل الثاني من الكتاب .
- (٢) عشرات كتبوا عن خليل مطران . كشوقي ضيف . والعقاد وطه حسين . انظر دراسة محمد مندور حوله : خليل مطران .
- (٣) انظر ديوان الاخطل الصغير . تقديم سميد عقل . ومطولته تشبه القحمة . مكونة من عدة مقاطع صور فيها ويلات الحرب بلغة مترفة وصور جديدة .
- (٤) الديوان الجديد لامين نخلة .
- (٥) احتلت شاعرية شوقي عشرات الكتب ومئات الدراسات الفقرة مأخوذة من كتاب حسين مروة: عناوين جديدة لوجوه قديمة دراسات في التراث الادبي والفكري ص ١٨٥

ورغم بقاء الشكل الكلاسيكي في القصيدة ، واعتماد الشاعر على
تفريغ الشحنة الشعرية في البيت ظهرت الوان جديدة في بناء الشعر .
كالوحدة الفنية في القصيدة . والبناء الملحمي الذي اظنه جاء الى الوجود
العربي . من خلال قناتين . القناة الاولى ضخامة الاحداث الماصرة
وانتشار التراث القديم . والقناة الثانية اطلاق العرب على اليازة التي
ترجمها سليمان البستاني شعرا والتي تدل على تخيل هومروس شاعرا
عربيا يصوغ الاحداث اليونانية الاسطورية والتاريخية بلغة مزيج من
لغة أبي تمام والمتنبي والشريف الرضي . وأظن كل الشعراء العرب
الذين اعتمدوا البناء الملحمي قرأوا هذا الاثر الهائل الذي ظهر الى
الوجود مع السنوات الاولى للقرن العشرين . والمتوج بدراسة نقدية
مقارنة اظنها الاولى من نوعها في لغتنا (١) لتجيب فيما بعد الملامح العربية
والاناشيد الملحمية . التي ينجح فيها اثنان من الشعراء المهاجرين هما
فوزي المفلوح : وعلى بساط الريح (٢) وشفيق المفلوح و : عبقر (٣) .
ومن قبلهما : ثورة في الجحيم التي كتبها الزهلوي واحداث ضجة في
زمنها (٤) .

الابداع في عصر النهضة يحتاج الى دراسة مطولة ومفصلة ، تضاف
الى سجلاتنا النقدية . وهذا المقال اشارات لا اكثر . الى ما اضافته
عصر النهضة الى الابداع العربي .

- (١) ترجم سليمان البستاني اليازة عن اليونانية القديمة . ونشرها عام ١٩٠٢ مع
المقدمة النقدية الفسخمة التي جاءت في حدود المائتي صفحة انظر اليازة في مجلدين
بيروت - دار احياء التراث العربي بدون تاريخ .
- (٢) انظر : على بساط الريح - فوزي المفلوح . مع مقدمة للشاعر البرازيلي: فرنسيسكو
فيلا سباسا . وظهرت عام ١٩٢٩ - قصة الادب المهجري ص ٦٣٤ .
- (٣) انظر عبقر مع دراسة شفيق المفلوح عن الميثولوجيا العربية . وانظر دراسة عن
اللحمة في : شعراء العصبة الاندلسية . لصبر الدقالي - ص ٦٢٩ - ٦٥١ .
- (٤) انظر : الشعراء في العراق - احمد ابو سعد - ص ٥١ .





د. قسطنطين زريق ❁

نجيب محفوظ ❁

د. سالم يفتوت ❁

د. معن زيادة ❁

استفتاء

حول النهضة العربية

أوائل العشرينات اجرت مجلة الهلال استفتاء بين كبار الكتاب العرب انذاك حول الموضوعين التاليين :

١ - مستقبل اللغة العربية .

٢ - نهضة الشرق العربي وموقفه ازاء المدنية الغربية .

وفي عام ١٩٢٣ قامت دار الهلال بنشر الاجوبة في كتاب مستقل بعنوان : « فتاوى كبار الكتاب والادباء » وقد رات وزارة الثقافة ان تعيد تجربة الهلال ، وتجري استفتاء بين كبار الكتاب العرب اليوم حول هذين الموضوعين ، فاستلهمت موضوعات الهلال ، وصاغت من روحها وموضوعها اسئلة ، وجهتها الى كبار كتاب ومفكري العربية اليوم ، وستنشر الاجابات في كتاب مستقل عندما تكتمل ، وفيما يلي اسئلة الوزارة ، ثم اجابات اربعة من الكتاب العرب عليها :

حول النهضة العربية :

(١) هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ، وقد مضى على بدايتها اكثر من قرن ونصف ؟ وما الذي يعوزها ايضا في رايبك ؟

(٢) بدأت النهضة مع الاحتكاك بالغرب ، فهي مزدوجة تؤكد من جهة ضرورة حفاظ العربي على اصالته ، ومن جهة اخرى الاخذ بأسباب الحضارة الحديثة ، فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته : النظم السياسية والاقتصادية والتربوية ؟

الادب والفن والفلسفة ؟

(٣) التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، فما دوره على على الضبط ، وما الاغراض التي حققها حتى الآن ، او يمكن ان يحققها ؟

حول مستقبل اللغة العربية :

(١) هل تحقق الغرض من تحديث اللغة العربية الذي بدأ منذ حوالي قرن ونصف ، فصارت بمقياس اللغات العالمية وصار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة العالمية ؟

(٢) هل تستطيع اللغة العربية في وضعها الراهن استيعاب المحكي المتصل بالواقع المباشر وبالتالي تجاوز الازدواجية في التعبير؟

(٣) ما الدور الذي تلعبه اللغة في توحيد العرب .

١- اجوبة

د. قسطنطين زريق

حول النهضة العربية :

(١) لا بد ، في مطلع الاجابة عن هذا السؤال ،
تحديد مفهومنا لـ « النهضة العربية » . فلقد درجنا ،
عند نظرنا الى نشوء هذه النهضة او متابعتها لسارها ،
على التركيز في الاكثر على الجوانب الثقافية من حيث
الاتصال بالفرب وما ادى اليه هذا الاتصال من اقتباس
افكار جديدة وقيم تليدة ومن احتكاك وتفاعل بينها
وبين الافكار والقيم الموروثة . وغالبا ما عني مؤرخو هذه
النهضة بالحركات الادبية والفكرية التي تمخضت عنها ،
مجارين في ذلك الباجئين في « النهضة » الاوروبية الذين
اعتمدوا اصلا محتواها الفكري وما اتسم به من تجديد
وابداع .

ومع ان التجديد الفكري قد يأتي سابقا لتجديد حياة المجتمع بكاملها ويكون شرطا لازما لهذا التجديد ، فان القوى السائدة في هذا العصر قد طغت على حياة الشعوب بمختلف عناصرها وربطت بين هذه العناصر ربطا وثيقا ، فلم يعد بالامكان فصل احدها عن غيره ، بل غدا ضروريا تناولها جميعا في حركتها الدينامية وفي تفاعلها الذي يزداد يوما عن يوم شدة واحتداد .

ومن هنا ، اذ نتكلم هنا عن النهضة العربية الحديثة ننظر اليها في شمولها للحياة العربية عامة بوجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها . فلئن جاز في الماضي ان نقصر مفاهيمنا لها على احد هذه الوجوه او بعضها ، لم يعد هذا جائزا في هذه الايام نظرا لاحتدام قوى العصر وامتداد ترابطها وتفاعلها .

ومن هنا ، اذ نتكلم هنا عن النهضة العربية الحديثة ننظر اليها في مضى عليها اكثر من قرن ونصف ، قد استكملت شروط وجودها . بل ، على العكس ، نقول ان هذه النهضة هي الان في حال تعثر وتردد ، بل نتساءل عما اذا كان صحيحا ان نظل ندعوها « نهضة » . ولا بد هنا من تبيان الاساس الذي نبني حكمنا عليه . اننا لا نبني هذا الحكم على المقابلة بين ما نحن عليه الآن وما كنا عليه قبل هذه النهضة . فلا ينكر ان تقدما واسع النطاق قد حدث في معظم جوانب حياتنا او في خروجنا من الحكم الخارجي الى الاستقلال ؛ في ما اقبلنا عليه من ضروب الانتاج في حقول الزراعة والمواصلات والخدمات وسواها ؛ في تجهزنا الدفاعي ؛ في ما انجزنا من اوجه التحرر الاقتصادي والاجتماعي لفلاحينا وعمالنا ونسائنا وغيرهم من فئات مجتمعنا ؛ في انتشار التعليم ، على مختلف مستوياته ؛ بين جماهيرنا وتزايد اعداد المهنيين والمختصين من ابنائنا ؛ في تنبه وعينا الثقافي وتكاثر اعمالنا الادبية والفنية ونشاطات مؤسساتنا النشوية وتعدد منشآتنا المكتبية والمتحفية والتطبيقية العلمية ، وفي غير هذه من مجالات حياتنا القومية . لا شك ان في هذا كله نواحي ايجابية يجب الاقرار بها وتسجيلها . هذا

عندما نعلم أساسا للحكم المقابلة بين ما نحن عليه الآن وما كنا عليه قبل بدء النهضة .

ولكن يجب ، من جهة أخرى ، التساؤل عما إذا كان هذا الأساس هو الأساس السليم ، أو على الأقل ، عما إذا كان يصح الاكتفاء به . إن الأساس الاجدى اعتماده في نظرنا هو المقابلة بين ما نحن عليه وبين ما يجب ان نكون اذا اردنا مجاراة الحياة الجائشة اليوم واللحاق بالركب المتقدم وحماية حاضرنا ومستقبلنا من الاخطار وتجهيز انفسنا تجهيزا فعالا للانخراط في معارك هذا العصر . ان قرنا ونصف القرن - بل الاخرى ما يقارب القرنين - ليس فترة قصيرة في عمر الأمم ، خصوصا في هذا الزمن الذي يتسارع فيه التغير وتتسابق فيه الاحداث والتحولات ويكاد ما يجري في عقد من السنين يوازي ما كان يجري في الماضي في قرن او قرون . واذا قابلنا ما اتمناه نحن بما اتمته بعض الشعوب الاخرى - والمثل الصارخ هنا هو اليابان - بدت لنا نواقص « نهضتنا » ومظاهر هزالها . فاليابان بدأت نهضتها في منتصف القرن الماضي أي بعد نصف قرن من بدء نهضتنا ، فأصبحت بعد خمسين سنة قوة دولية استطاعت ان تغلب على احدى القوى السائدة - روسيا القيصرية - في مطلع هذا القرن ، ثم اخذت تحت تقدمها حتى غدت تنافس الدول الغربية الكبرى في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن ، وانتشر نفوذها في شرقي آسيا وانخرطت في الحرب العالمية الثانية وحققت ما حققت من انتصارات في السنوات الاولى من تلك الحرب الى ان تغلبت عليها الولايات المتحدة بمواردها الاوفر وتكنولوجياها الاكثر تطورا وسلاحها الذري ، فانهارت الى الحضيض ، وكادت جذوة الحياة ان تنطفئ فيها ، ثم ما لبثت - على ضالة مواردها الطبيعية - ان نهضت من حضيضها وأحيت جذوة جهدها ونشاطها ، الى ان غدت اليوم ، بعد اربعين سنة فحسب ، قوة جبارة ترهب الولايات المتحدة (غالبتها ومخضعتها منذ حين قصير) وتنازعها على زعامة الاقتصاد العالمي .

وإذا لم يصح ان نقارن حالنا وانجازنا بحال اليابان وانجازها لاسباب عدة - تاريخية وجغرافية وحضارية لا مجال هنا للدخول فيها - فلا أقل

من أن نقتبس من خبرتها المقياس الحقيقي الذي يجب أن نقيس به نهضتنا ، وهو محصل القدرة الذاتية التي تكونها لنا والتي تسمح لنا بأن نصمد وننجز في هذا العصر وبأن نسرع ونرقي انجازنا يوما بعد يوم .

فاذا اعتمدنا هذا المقياس - الذي يحدد في النهاية الفارق بين ما نحن عليه وما يجب أن نكون - تبين لنا أن النهضة العربية « لم تستكمل بعد شروط وجودها » ، وهي لا تزال بعيدة عن هذا الاستكمال ، بل أن ما يشهده المرء هو أن لا تكون سائرة في طريق التقدم والاستكمال ، بل ، على العكس ، في طريق الانحسار والانتقاص . فتحرير الأرض المفتتحة لا يزال يدور في حلقة مفرغة والعدو يمضي في قضم ما تبقى من أرض فلسطين ، والصف العربي مشتمت لا يجمع على رأى او قرار ، والنفوذ الاستعماري يوسع مداه ويمكن خطاه ، والموارد النفطية تنهب وتضيع ، والاهدار والاستهلاك الشره ينشران رأياتهما ، وأهوال الفقر والمرض والجهل لا تزال ساطية ، والإنسان العربي ما فتىء على العموم ينوء بالاعباء والقيود . لقد أخذ مفهوم « الانماء » في العقود الأخيرة يطنى على مفهوم « النهضة » ، ولكن إما كان المفهوم ، فإن الواقع يدل على أننا في حالة تعثر وارتداد ، حتى ليخيل للمراقب المتفحص أن الحاجة الملحة الآن هي السعي إلى صد الاتجاهات السلبية ومنع المزيد من التخلف والتدهور ، قبل التكلم عن النهضة والتقدم .

ومن الأسباب التي أدت بنا إلى هذه الحال سببان رئيسان ، أولهما ثقل أعباء التخلف التي ورثناها من عهود التحكم الخارجي والانحطاط الداخلي على مدى ستة قرون أو سبعة قبل بدء نهضتنا ، فلقد ركبت في هذه العهود حيوية مجتمعا ، واستكنا للتحكم والاستبداد ، وانطفأت جنوة العقل في كياناتنا وسلوكنا ، وانتشرت في أوساطنا بشكل رهيب المفاسد الفكرية والسلوكية ، وتخلينا تخليا يكاد أن يكون تاما عن مميزاتنا القومية والحضارية . فلم يكن التحرر من هذه الأعباء المرهقة أمرا سهلا ، وكلما خبطت « النهضة » أو خطا « الانماء » خطوة إلى الامام اصطدما بعوائق هائلة ، وكلما نشطت عوامل التحرر والتجدد برزت عوامل تخلفية منبثة في

جوانب حياتنا تخفف فعل هذا النشاط أو تلفيه . أما السبب الثاني فوجودنا في منطقة مركزية من العالم تعرضت أكثر مما تعرض سواها لاطماع الأمم القادرة المتطورة التي نحت في العصر الحديث منحى الاستعمار ، المباشر منه وغير المباشر ، سعيا إلى التحكم بمصائر الأمم الضعيفة واغتصاب مواردها والاستيلاء على أسواقها وغزو مختلف نواحي حياتها سياسة واقتصادا وثقافة وغير ذلك . ولا تستطيع هذه القوى المتغلبة ان تبذل أهدافها الا بمنصرة قوى التخلف وبالعامل بشتى الوجوه والأشكال على أضعافنا وإعاقة نهضتنا وتطورنا .

ولكن هذين العاملين الرهيبين لا يلفيان تبعتنا الذاتية . ولعل الشعور بجسامة هذه التبعة هو أول ما يعوز « نهضتنا » في هذه الأيام ، كي ترتفع إلى مستوى التحديات الهائلة التي تجابهها وتسير قدما في « استكمال شروط وجودها » . وحرى بهذا الشعور أن يخفف شكوانا من القدر ومن الغير وأن يحولنا عن تبرير أوضاعنا وأنفسنا إلى الثورة على هذه وتلك ، وأن يفرس فينا الإيمان بأننا مسؤولون أولا وآخرا عن مصرنا . وحرى بهذا الإيمان أن يوقظ فينا اليقين أننا لن نسلك سبل النهضة سلوكا آمننا مطردا الا اذا عزمنا عزمنا صادقا على أن نكون أبناء حقيقيين لهذا العصر ، لا نوجد فيه وجودا خامدا أو منفعلا ، بل وجودا فاعلا ومبدعا ، وذلك بإدراك عقلائي وواقعي صحيح للقوى التي تتفاعل في عالم اليوم ، وبالعامل الجاد الصارم لبناء قدرتنا الذاتية بعيدا عن الأيديولوجيات المبسطة والشعارات المسطحة ، وبالاستعداد لأداء ثمن هذا الإدراك والعمل نضالا مستمرا متجها لا للغير فحسب ، بل لأنفسنا ولها أولا .

- ٢ -

الحضارة الحديثة بدأت في الغرب ، ولكنها اتسعت فيما بعد لتشمل شرقي أوروبا أو ما يكون اليوم « كتلة الدول الشرقية » (الشيوعية) وحيثما استقرت جاليات أوروية كأمريكا وأستراليا وأصقاعا أخرى

من العالم في مقدمتها اليابان . ولذا ان تكن الحداثة انطلقت من الغرب بمعناه التاريخي المعروف ، فهي اليوم منحة عالمي النطاق تتميز به ، في الاصطلاح المعاصر ، الامم « المتقدمة » او « النماة » عن الامم « المتخلفة » او « السائرة في طريق النمو » (العالم الثالث) .

وهذه الحضارة تتمتع بحيوية وفاعلية زاخرتين تزدادان يوما بعد يوم ، زخما وانتشارا ، وذلك بفضل عوامل متعددة تضافرت على تكوينها . واهم هذه العوامل اثنان : الاول هو الايمان بقدرة الانسان على التحكم ببيئته الطبيعية والبشرية والرغبة في تحصيل هذه القدرة لتوفير الموارد المادية وتيسير وسائل العيش والرفاه من جهة ، ولتحرير الانسان - فردا ومجموعا - من جهة اخرى . اما العامل الثاني فهو الانطلاق لامتلاك اسباب هذه القدرة ، وفي مقدمتها العلم نظرا وتطبيقا ، لاحداث التغييرات المطلوبة . ولكل من هذين العاملين طبيعة حية متطورة، ذات قابلية وفاعلية دينامية ، تنمو بالفعل والتفاعل . وقد كان هذا النمو تدريجيا في بادئها ، ولكن ما فتئ ان اسرع حتى اكتسب اليوم قوة تكاد ان تكون كاسحة تمضي في التغيير والتطوير في مختلف جوانب الحياة وفي شتى اصقاع الدنيا .

ولذا ، فالسؤال الاول والاهم الذي يعترض قضية حدود الاقتباس من الحضارة الحديثة ومجالاته ، هو ذلك الذي يتناول القدرة الذاتية على ترشيد الاقتباس وضبطه . فما لم تحصل هذه القدرة يبقى المجتمع التقليدي نهبا لمؤثرات الحضارة الحديثة تجتاحه من كل زاوية وتسطو عليه وتمتد به . ان المطلوب اذن هو ان يتحول هذا المجتمع من حالة الانفعال والخضوع الى حالة من الفعل والسيادة تمكنه من التمييز والاختيار . وبلوغ هذه الحالة الثانية رهين بما يكتسبه المجتمع من عقلانية ، وهي الشرط الاول لحسن التمييز والاختيار سواء بين عناصر الحضارة الحديثة او بين مقومات تراثه الذي منه يستمد خصائصه واصالته .

وتحصيل هذه القدرة لا يأتي عفوا ولا يمنح من خارج ، وإنما يتم بالنضال الداخلي المستمر المتجه نحو تصفية الرؤية وتنمية الإدراك الذاتي واكتساب الخبرة المتراكمة ، وذلك بالممارسة الواعية والاجتهاد المتفتح والتخطيط الرشيد . وإذا شئنا أن نعمم بشأن مجالات الاقتباس ، ركزنا على الانجازين اللذين نعتبرهما رئيسين في الحضارة الغربية الحديثة . الأول هو الانجاز العلمي الذي يكاد ان يكون الطابع المميز او الطاغى لهذه الحضارة . ان قولنا هذا لا ينفي اسهامات الحضارات الاخرى - ومنها حضارتنا العربية - في هذا النطاق ، ولكنه يؤكد الحقيقة البينة ان التقدم العلمي في الغرب - وقد استمد كثيرا من الاسهامات السابقة - اخص باستمرارية وابدفاع نحو التخلص من القيود واختراق الحدود جعله يمضي حثيثا في استثمار موارد الطبيعة وتنظيم شؤون الحياة . وقد تكافئت نشاطاته ومآتيه اليوم في المجتمعات « المتقدمة » ، بل لا شك انه هو الدافع الاساسي لهذا « التقدم » . ولا نقصد ب « العلم » هنا المكتشفات والمخترعات الحديثة التي اخذت تبهر الأنظار وتسابق الخيال بكثرتها وروعيتها وسرعة تطورها . وإنما نقصد ما هو وراءها ووراء أمثالها من النتائج ، أي الاتجاه العقلائي الذي يسعى الى الحقيقة ، بالنقد والتجربة ، وبالتخلي عما يظهر العقل والاختبار بطلانه والتمسك بما يثبت صحته ، وربط الحقائق بعضها ببعض ، وبسلوك سبل التعاون والتبادل سعيًا دائما الى كشف المجهول واغناء المعلوم وتعميمه . وعليه يتوجب على أي مجتمع اليوم ان ينشد ويمتلك هذه العقلية العلمية التي تميزت الحضارة الغربية في انماها واستثمارها . وليس معنى هذا ان هذه العقلية تعم جميع طبقات المجتمعات الغربية ، اذ لا تزال بعض هذه الطبقات تحت سطوة الجهل والخرافة والتوهم ، ولكن الطبقات الفاعلة والقائدة تمتلك اسباب القدرة الصادرة عن هذه العقلية وتوطد أركانها في مجتمعاتها ، بحيث أصبحت هذه المجتمعات باعثة التطورات العلمية في هذا العصر ، وخازنتها ومستثمرتها في اثرها قدرتها الذاتية وفي بسط سلطاتها على سواها من المجتمعات .

أما الانجاز الرئيس الثاني فهو في نطاق تحرير المواطن والانسان ، فلقد دعا رواد النهضة الغربية الحديثة ، فيما دعوا اليه ، الى الايمان

بقابليات الانسان والى العمل لتحقيق هذه القابليات من أجل تحرير الفرد والمجتمع . واعتبروا أن سعادة الانسان ورفيه على هذه البسيطة هما الهدف الذي يجب ان توجه اليه الجهود . ومن هنا كانت الافكار التحررية التي نشرها الادباء والعلماء والفلاسفة ، وكانت الحركات الهادئة حيناً والثائرة حيناً آخر (الثورات الدستورية في انكلترا ، الثورة الاميركية ، الثورة الفرنسية ، الثورة الشيوعية ، وغيرها) لتحرير المواطن والانسان من صنوف العبودية السياسية والاجتماعية والاقتصادية . من هنا كانت الدساتير والمواثيق لصد المتسلطين الفاشمين ولضمان الحريات الانسانية الاساسية ، ولإقامة دعائم العدالة والمساواة . . ولقد اتسعت معاني الحرية والعدالة من نطاق السياسة لتشمل سائر نطاقات الحياة ، من الاقتصاد الى الاجتماع الى التربية وسواها .

على ان الحضارة الغربية لم تبلغ في هذا المجال - مجال تحرير الانسان - ما بلغته في مجال التقدم العلمي . ولذا ظلت تتعرض للهزات والنكسات والحروب والاهوال ، بل ان المفارقة في اختلاف تقدمها في المجالين زاد هذه الاخطار شدة ونفاذا وادى الى الازمة العنيفة التي تجتازها في هذه الايام . ومع هذا ، لا ينكر ان في هذه الحضارة تراثا تحرريا ضخما جديرًا بأن يتحرى ويدرك على حقيقته ويحتذى .

ان عملية الاقتباس من الحضارة الغربية الحديثة يجب ان تضبط وتحدد على ضوء هذين الانجازين الاساسيين . فالتحرير يرسم الغايات والعلم يهيء الوسائل . وعبثا نسمى الى انشاء نظم سياسية واقتصادية وتربوية جديدة او الى خوض غمار الادب والفن والفلسفة اذا لم نستهدف توسيع مدى حرية المواطن والانسان بنشر الديمقراطية السياسية والعدالة الاقتصادية والاجتماعية ، وبتفتيح مواهبه العقلية والادبية ليتجرد من أوهامه وسائر قيوده الذاتية . على ان هذا الاستهداف لا يعطي ثماره المرجوة الا اذا دعم بوسائل العلم . فبناء الدولة وسن الدساتير والقوانين وتنظيم الادارة ، وتخطيط النهج الاقتصادية وتنفيذها ، وتطوير العلاقات الاجتماعية وترقيتها ، وتسديد

الوسائل التربوية وتجديدها - ان كلا من هذه التوجهات وسواها من جوانب النهض المجتمعي وحياته قد أصبحت اليوم موضوع علم أو علوم ولم يعد يصح ان تبقى رهينة الغرائز والنزوات والعصبيات البدائية . وانا لنتكلم خطأ شأننا ، وضارا اذا اقتصرنا نظرتنا الى العلم على نواحيه الطبيعية فحسب فحصرناه في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب والهندسة وامثالها . انه ينسبط على الحياة الانسانية كما ينسبط على البيئة الطبيعية ، وان يكن بصعوبة اقصى ، ونتائج ادنى بسبب تعقد العوامل الانسانية ، وتشابكها وحركيتها .

ولعل اقتباسنا في ميادين الادب والفن والفلسفة يقع في حيز الغايات اكثر مما يقع في حيز الوسائل . فمنها نستمد ما يفيدنا في تصفية رؤيتنا من حيث انشاء الانسان المتحرر عقليا ونفسيا واذكاء ادراكنا لكيفية هذا الانشاء . ولذا ، ، ويجب ان نطلع اطلعا نيرا على انجازات الحضارة الغربية الحديثة - بل الحضارات التاريخية كافة - في هذه الحقول الانسانية لاغناء جهدنا التحرري .

واهم من هذا ان يكون لنا ادراك صحيح وعميق لتراثنا الخاص في هذه الحقول وان نتخذ منه المنطلق الاول لجهدنا التحرري ، لثرائه بالتطلعات الانسانية ولاكونه ، اولا وآخرا ، منبع اصالتنا ومرتكز هويتنا القومية والحضارية . على انه لا بد من السعي الى الكشف عن جوهره وتنقيته مما علق به من شوائب ومفاسد لحقت به في عهود الركود والانحطاط التي مررنا فيها . وعندها نرى هذا الجوهر في كينونته التحررية الخالصة . نعود فنؤكد ان هدف نهضتنا الاول يجب ان يظل تنشئة المواطن العربي والانسان العربي على التدرج في التخلص من عبوديته وتحقيق تحرره . وهذا التدرج هو صلب التقدم والرقي ، وهو آخر الامر المعيار الصحيح - خلافا لاكثر المعايير المستخدمة اليوم - للتمييز بين المجتمعات « المتقدمة » والمجتمعات « المتخلفة » . وهو الضابط الذي يجب ان يحكم ويفصل بين ما نستمد من تراثنا وما نهمل ، وبين ما نقتبس من الحضارة الغربية وما نرفض .

لا شك في ان التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، وذلك لاسباب عدة أهمها اثنان . اولهما ان هذا التضامن هو مرتكز الهوية العربية والانتماء العربي . فالنهضة العربية لتكون حرة بهذه التسمية ، يجب ان تشمل العرب جميعا وتستند الى اصالتهم والى تحفزهم المشترك لانشاء حياة تماشي هذا العصر وتعد لمستقبل افضل . وما لم تكن كذلك توزعت مناحيها وتفككت او اصرها وانقسم العرب الى أمم مختلفة وعجزوا عن تكوين امة واحدة . فلا يمكن اذن التحدث عن نهضة عربية الا اذا كانت لها هوية مشتركة وخصائص ذاتية لا تقوم مقلها اية هوية او خصائص اخرى ، وما لم يشعر العاملون فيها والمفيدون منها شعورا متسلطا بهذه الرابطة الاساسية التي تجمعهم .

اما العامل الآخر فهو ان النهضة - بمعنى صيانة الحياة القومية واحيائها - تحتاج الى قوى بشرية مؤهلة والى موارد طبيعية وافية . وهذه الحقيقة تنطبق على هذا العصر اكثر مما تنطبق على العصور السابقة . فحيثما نقلت نظرك اليوم ابصرت صراعات محتدمة وسباقات حامية ، ولا عدة نافعة للمجتمعات في هذا المعترك الا ما تتجهز به من قدرة على دفع اخطار الخراج من جهة وعلى الاحياء الذاتيه من جهة اخرى . ونحن العرب ، كما هو معروف ، محاطون باخطار هائلة تنفذ الى صميم كيانا . منها الاستعمار بأشكاله المختلفة الذي يعمل لاستغلال مواردنا ولتمكين تبعيتنا وللتحكم بمصائرنا ، ومنها الصهيونية الاستيطانية التوسعية التي توطن اركانها في فلسطين وتسمى بمشاركة القوى الاستعمارية الدولية الى بسط سلطانها العسكري والاقتصادي علينا والى امتصاص قدراتنا بالحروب وغير الحروب لتبقى في تخلفنا بل لننعم في هذا التخلف . هذا من حيث الاخطار الخارجية ، أما من حيث المطالب الداخلية فثمة الفقر المنتشر والجهل المتفشي والمرض المتأصل ، وثمة بالتالي المقتضيات الضخمة : البشرية والمادية ، للتنمية (أو النهضة) السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية . وبدهي ان هذه

المطالب كلها تستدعي حشد الجهود بدلا من توزيعها وتجميع الموارد بدلا من بعثتها . والحشد والتجميع انما يأتيان عن طريق التضامن والتعاون . وها نحن نرى الامم الناهضة - على ما بينها من اختلافات تاريخية وفواصل قومية - تسعى الى توسيع روابطها وتوثيق العرى القائمة بينها في سبيل تبادل المنافع واثرء القابليات والقدرات . فكيف اذن بمجتمع كمجتمعنا العربي يتمتع بروابط تاريخية ولغوية وثقافية ومصالحية تؤهله لتكوين مجتمع متضامن ، بل امة واحدة ، اذا صفت نوايا حكامه وقويت عزيمة ابنائه ؟

اذن لا نهضة عربية بدون تضامن عربي . اما ما اذا كان هذا التضامن قد حقق اغراضه حتى الان ، فهذا امر يدعو الى الشك المرير ، بل لعلني اقول الى الانكار المطلق . فالانقسام والتوزع والتبعثر هي السمات الطابعة للحياة العربية ، سواء في مجابهة الاستعمار والصهيونية او في الاعداد الداخليه لهضة مشتركة- هذا على الرغم من الموائيق والمعاهدات والاتفاقت المعقودة عن طريق جامعة الدول العربية او خارجها . والمؤلم حقا اننا قد اصبحنا في الساحة الدولية . ولدى القوى النافذة مثالا للتعرق والتمزق لا نكاد نجتمع على رأي ولا نستطيع - حتى اذا اجتمعنا - ان نمضي في تنفيذه . ومرد ذلك الى كون « التضامن » و « الوحدة » او امثالهما هي عندنا - وعند حكامنا بخاصة - اسم بلا مسمى وشعار بلا مضمون ، نعلمها للملا دون صدق او ايمان ، ونخدر نفوسنا برنينها المقري بدلا من ان نبعث هذه النفوس لبذل ما تتطلبه من جهد وتضحية . اترانا عدنا ، باقنعة والبسة مستجدة ، الى عهد القبائل والعشائر ام الى عهد الامارات والدويلات المتناحرة ضمن الخلافة الواحدة ، ام الى عهد « ملوك الطوائف » في الاندلس المفقودة ؟ اترانا جديرين بان نتعظ بهذه الذكريات المريرة في تاريخنا ، او بما تبدينه لنا من كل جانب مطالب الحياة المعاصرة .

ان الشعوب العربية تحن الى التضامن والتجمع سواء بدوافعها القومية الاصلية او بما اخذ مفكروها ومستطلعو ماضيها وحاضرها ومستقبلها

يتبينون من غايات وحاجات . ولكن الذين ييدهم الامر يوجهون هذه الشعوب توجيهها مخالفا ، فاذا المجتمع العربي ينقسم اثنتين وعشرين دولة ، واذا دعائم القطرية تتركز في هذه الدول سياسة وعسكرة واقتصادا وتعلما وما الى ذلك ، حتى بدأنا نخشى على صحة الانتماء ان تفسد وعلى خصائص الهوية المشتركة ان تضع .

ولذا ، ان طريقنا لانزال طويلة وعسيرة ، وهي تقتضي نضالا مستمرا ، اولا لتحديد مفهوم « النهضة » ومطالبها في هذا العصر ، ومن بعد الاعداد انفسنا لتوفية هذه المطالب ، ومن ضمنها صد نوازع التفرق والتناحر ، وتنمية اسباب التعاون والتضامن . ولن نحقق ايا من هذا الا اذا كنا صادقين : مع غربنا ومع انفسنا اولا ، واذا كافحنا رذائل الخداع التي هي اشد اعدائنا في هذه الايام .

حول مستقبل اللغة العربية

(١) اذا كان المقصود من « تحديث اللغة العربية » انه « صار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة المعاصرة » ، فاني اعتقد ان هذا التحديث قد سار شوطا بعيدا خلال القرن والنصف الماضيين وذلك بفعل مبادرات الدول العربية بعد استقلالها الى اتخاذ اللغة القومية اللغة الرسمية في التشريع والادارة والقضاء وغيرها من الاعمال الحكومية (بعد ان كانت السيادة قبل ذلك للتركية او الفرنسية او الانكليزية) ، والى جعلها لغة التعليم في المدارس وتدريجا في الجامعات ، والى انشاء المؤسسات المعنية بها وفي مقدمتها الجامعات اللغوية . وقد كان لهذه الجامعات نشاطها في تعريب المصطلحات التي تزخر بها العلوم الحديثة ، كما كان لاساتذة الجامعات - وفي طليعتهم اساتذة جامعة دمشق - سهمهم في هذا المضمار . كذلك لا ينكر فضل الادباء والمفكرين والصحفيين وكتاب المسرح ومحوري اذاعت الراديو والتلفزيون الذين بعثوا دما جديدا في جسم اللغة سواء بكتابتهم او بترجماتهم وجعلوها اقدر على التعبير عن النوازع الاصلية وعن المشاعر والافكار المستجدة . كل ذلك وغيره فرضته قوى التحديث التي سعت

على الحياة العربية ، فأخرجت اللغة من الكتب الصفراء ومن الدوائر الضيقة التي كانت محصورة فيها الى ميادين التعامل والتفاعل ومسائرة الحياة في تطورها .

على انه لا تزال تعترض اللغة العربية في هذا المجال صعاب شتى ، اهمها ثلاثة : احداها خارجية واثنتان داخليتان . اما الصعوبة الخارجية فنتيجة عن تسارع تطور العلم وتكاثر محدثاته في جميع الحقول . فثمة سباق مرهق بين تحديث اللغة من جهة وتضخم مهمتها في مجاراة ذلك التطور من جهة أخرى . ونحن نرى اليوم ان بعض اللغات الغربية الحية ذاتها - كالإيطالية والفرنسية والألمانية - التي كانت في ازمة سابقة حاملة لواء العلم والثقافة ومرجع طلابهما ، تتخلف اليوم عن الانكليزية في الميادين العلمية ، وذلك بسبب تفوق البلدان المتكلمة بهذه اللغة - والولايات المتحدة بخاصة - في هذه الميادين . فالانكليزية اخترقت حصون التعليم الجامعي ومراكز البحث العلمي في جميع البلدان المتقدمة - ناهيك بالمتخلفة - وطفقت على غيرها في المؤتمرات والندوات والمنشورات العلمية، حتى انها لتكاد ان تغدو لغة العلم العالمية كما كانت اللاتينية في الغرب والعربية في الشرق في القرون الوسطى . واذا كان الامر كذلك بشأن اللغات التي كانت رائدة في عملية التحديث ، فكيف هو بشأن اللغة العربية التي لم يمض على تحديثها سوى فترة قصيرة نسبيا ؟

اما الصعوبتان الداخليتان ، فأولاهما تعثر قضية تيسير قواعد اللغة العربية - هذه القواعد التي تثقل كاهل الناشيء ، بل حتى المتمرس ، في استخدام الفصحى تحدثا والقاء وكتابة . فثمة استثناءات وشواذ واحكام تفصيلية متشعبة لعله كان لها يبررها في العهود التي كانت اللغة هي شاغل العلماء الاهم ومصدر الثقافة الاول . اما اليوم فمطالب العالم والثقافة قد تضخمت وتفرعت وهي ماضية في التضخم والتفرع ، ولم يعد باستطاعة الطائب او المشتغل بالعلم والثقافة ان يصرف من الجهد والوقت في اتقان اللغة ما كان يصرفه اسلافه او ما هو بحاجة الى توفيره للتقدم في الحقول الاخرى وهي الحقول البارزة والملحة في هذه الايام . وقد يكون من اسباب

انتشار الانكليزية مرونة قواعدها وسهولة تعلمها ومدى تجاوبها مع حيوية الشعوب الناطقة بها .

وما كانت صعوبة العربية هذه لتبلغ هذا الشاؤ لولا انها التقت لعائق الآخر وتمادت بفعله ، وهو قلة العناية التي بذلتها السلطات التربوية في البلدان العربية في تدريب معلمي هذه اللغة وثقيفهم . والمعلم - لا المنهج ولا الكتاب ولا المنظم والقرارات - هو مبعث العملية التربوية ، واعداده هو محورها الاساسي . وقد تطورت هذه العملية في ايامنا تطورا بالغا ، هدفا ومنهجاً وتقنية ، ولم يمس هذا التطور معلم اللغة العربية الا مسا خفيفا ، كما ان المعلم لم يؤهل فكراً وثقافةً ليحجب طلابه بهذه اللغة وليقربها من مداركهم وليشيع في نفوسهم الرغبة في اتقانها والتمتع بغناها وغنى تراثها .

هذا في يتعلق بمجارة اللغة العربية اللغات العلمية في مضمرا اداء العلوم والاداب والفلسفة . وثمة مضمرا آخر حققت فيه العربية قدرا من هذه المجارة ، وهو اتخاذ منظمة الامم المتحدة ووكالاتها المتخصصة اياها لغة من لغاتها الرسمية ، في الخطب التي تلقى والمنشورات التي تعد ، مع توفير الوسائل للترجمة منها واليها . وفي هذا ما فيه من اقرار دولي باهمية لغتنا القومية . على ان مرد هذا الاقرار هو الى مدى انتشار هذه اللغة في العالم وتعدد الدول العربية والاسلامية في المنظمات الدولية وما انشأتها من منظمات اقليمية ، اكثر منه الى ما أدركته هذه اللغة من تحديث وتطور ذاتيين باتجاه مجارة اللغات العالمية .

ان هذه المجارة لا تتم على حقيقتها الا عندما يصل الانتاج العلمي والادبي والفلسفي العربي الى مستوى عالمي . فاللغة لا تلو عن كونها اداة . اما الجوهر فهو ما تعبر عنه من فكر وعلم . والاهمية الواقعية - لا التاريخية - لاية لغة من اللغات رهينة بمقدار انخراط اهلها في ميادين الكشف والابداع . لقد كانت اللغة العربية لغة عالمية - بل اللغة العالمية الاولى في بعض الحقب - لما كان ينتجه اعلامها في ميادين العلم والفلسفة .

وكان رواد هذه الميادين في الغرب يسمون الى تعلمها - لا من اجلها ذاتها بل لاقتباس هذا الانتاج . فالى استعادة هذه المكانة العالمية ، او الى الارتفاع قدر الامكان الى مستواها ، يجب ان يطمح المعينون بتحديث اللغة العربية ، بل الحريصون على سلامة النهضة العربية عامة ونجاحها .

٢

ان الشقة بين اللغة الفصحى واللهجات المحلية في البلدان العربية ، هي ، لاسباب تاريخية وجغرافية وحضارية ، من البعد والاتساع بحيث لا يمكن تجاوزها تجاوزا تاما ، او على الاقل في وقت قريب . وانما الذي يمكن هو العمل على صد اتساعها وعلى تضييقها . والمجتمع العربي سائر في هذا الاتجاه ، وان لم يكن بالسرعة المتقتضاة . ان هذه السرعة ضرورية بسبب ما ذكرنا من تكاثر حاجات النهضة ، بل مطالب الحياة ، في هذه الايام . فلا خير في اضاءة وقت الناشئة وسواهم في تعلم الفصحى وكانها لغة جديدة . بل الخير في السعي الى جعل الفصحى والمحكية ما امكن لغتين متقاربتين لا متباعدين ، ان لم نقل لغة واحدة كما هو الامر في البلدان الحية المتحضرة . ولقد اسهم انتشار التعليم وتوسع وسائل الاعلام السمعية والبصرية ونفاذها الى بيوت الجماهير التي اخذت تعتمدها اكثر فاكثرت للتسلية والترفيه - اسهم هذان العاملان وسواهما من تطورات الحياة الحديثة في تليين الفصحى من جهة وفي تقريبها من اذهان الجماهير من جهة اخرى . وبدات تنشأ لغة وسطى بين الفصحى والمحكية تحاول المحافظة على قواعد الاولى واستيعاب مضمونات الثانية .

واذا اردنا اختصار القول وتركيزه ، اكدنا على ثلاثة عوامل تخدم قضية تجاوز الازدواجية في التعبير : اولها اعلاء مستوى الفكر والعلم والثقافة وتعميمها في المجتمع . فالمحكية، نظرا الى افتقارها الى القواعد والضوابط ، لا تلائم اغراض هذه المناحي العقلية التي تفرض ، اول ما تفرض ، الدقة والانتظام اللذين توفرهما الفصحى . يضاف ان لهذه بخلاف المحكية تراثا

تربا في هذه المجالات يؤهلها لان تعود لتكون لغة فكر حي وثقافة ناشطة .
ومن جهة ثالثة ، ان العلم بناء موحد وموحد ، ولما كانت الحكمة تتوزع
لهجات متباينة ، فمن الطبيعي ان يتجاوزها العلم الى ما يضمن وحدة
التعبير وانسجامه . ولقد ذكرنا ان التطور العلمي المعاصر يتجه نحو لغة
واحدة ، هي الانجليزية ، التي كادت ان تصبح لغة العلم الاولى - على
الاقل في المواطن الغربية - فهل من المعقول ازاء هذا الاتجاه التوحيدي
العالمي ، ان يتفرق العلم العربي حسب لهجات البلدان العربية المختلفة ؟
ان هذا التفرق مناقض لطبيعة العلم ، وهو بعد ذلك امر سيء اذ يخالف
تطلعات الشعوب العربية نحو التعاون والتضامن والوحدة .

وما قيل في العلم يقلل في الفلسفة ، وهي جهد عقلائي متقدم وراق ،
يتطلب ما يتطلب العلم من اداة تعبيرية دقيقة ومنظمة ، ميسرة للحوار
وتبادل الفكر ، ومتضمنة بالتالي ميزات الوحدة الذاتية . اما الادب ،
فهو اكثر اتصالا « بالواقع المباشر » ، واقرب الى التعبير عن النوازع
الانسانية الطبيعية ، ولذا فللمحكية فيه مجال غير ميسر للعلم والفلسفة .
ومن هنا ما نشعر به تصنع وقسر عندما نقرأ او نسمع حوارا بالفصحى
في بيئات مختلفة او حول موضوعات بدائية . ولكن ، هنا ايضا ، كلما
ارتقت الازهان وتطورت موضوعات الادب وامتدت الى ما بعد المحلي
والبدائي لتشمل الهموم والتطلعات القومية والانسانية ، نفذ الادب الى
مضامير المحكية وغزاها غزوا طبيعيا - لا قسريا - وجعل الفصحى اداة
الفضلى .

ان القضاء على ازدواجية اللغة قضاء تاما لم يحصل حتى في المجتمعات
المتطورة . فلا تزال للمحكية مجالاتها في المناطق المحلية وفي التعبير عن
الشؤون العائلية المباشرة ، خصوصا لدى الفئات غير المثقفة . ولكن شتان
بين الوضع هناك والوضع في مجتمعنا العربي من هذا القبيل . وبقيتنا
ان نعب هذه الازدواجية سيخف عندنا بارتقاء نتاجنا الفكري والعلمي
والادبي وانتشاره ، وبالتقرب بين الثقافة والحياة . ان لدينا اليوم لغتين
احدهما للثقافة واخرى للحياة ، وعندما تصبح الثقافة هي لب الحياة ،

وعندما ترتفع الحياة الى مستويات العقل وتقتبس مزاياه ، تضيق فسحة الازدواجية وان لم تنزل زوالا تاما .

اما العاملان الآخران في هذا التضييق ، فقد عرضنا لهما في جواب سابق . وهما : تيسير قواعد الفصحى وحسن تدريب معلمها وتثقيفهم ، ولا ضرورة للاعادة والتكرار في هذين الشانين . ولكن لا بد من تأكيدهما اذا اردنا للفصحى ان تكون لغة الثقافة والحياة معا ، واذا شئنا لناشئنا ان تقبل عليها بشغف ، ولرجال العلم والفكر عندنا ان لا يعزفوا عنها الى لغة اجنبية بسبب الصعاب التي يلقونها في تطويعها واتقانها .

وخلاصة الجواب عن هذا السؤال هي ان اللغة العربية في وضعها الراهن لم تستطع بعد تجاوز الازدواجية في التعبير ، وان كانت سائرة في هذا المجال . والواقع ان هذه القضية ليست في الاساس قضية لغوية ، بقدر ما هي قضية حضارية متصلة بنهضة المجتمع العربي وبارتقائه الفكري والعقلي . فالمشكلة الاصلية ليست في تخلف اللغة ، بل في تخلف اصحابها . ذلك ان تطورها تابع لتطورهم وقدرتها على النهوض بمهامها - ومن ضمن هذه المهمات استيعاب المحكي وتجاوز الازدواجية - منوط اولا بقدرتهم وحيويتهم .

٣) عندما نتكلم عن العوامل المؤدية الى توحيد العرب - او اية شعوب اخرى - يقتضي ان نميز بين العوامل التي لها قابلية التوحيد وتلك التي تحقق هذه القابلية وتخرجها الى حيز الفعل . فالمشاركة في اللغة والثقافة والتاريخ والمصالح المادية والمعنوية التي طالما شددت كتابنا عليها كعناصر موحدة للعرب ، هي في الاكثر عناصر مهيئة للتوحيد ومؤهلة له ، ولكنها ليست بالضرورة محققة اياه . والدليل على ذلك ان شعوبنا ظلت قرونا طويلة ذات لغة وثقافة وذكريات تاريخية ومصالح كلها مشتركة ومع ذلك كانت منقسمة دولا متفرقة واقليم مشتتة . وسبب ذلك انها لم تكن سيدة ذاتها ، بل كان يتولى امرها اسياد من داخلها او من الخارج يستغلونها لمصالحهم واطماعهم ويمتصون مواردها ويقسمون قابلياتها وبنتيجة هذا التحكم والافقار وما ادينا اليه من ركود الحياة العربية

وانهيارها ، ضؤل - ان لم نقل نال - وعي ابنائها بروابطهم وقواسمهم المشتركة . ولم يبدأ هذا الوعي بالتنبيه الا عندما اخذ العرب يتاثرون بقوى الحضارة الحديثة و « ينهضون » من ركودهم . على ان هذا الوعي لايزال مضطربا مترجرجا . وعلى رغم الفترة الطويلة نسبيا التي مرت بها هذه النهضة وعلى الرغم ايضا من الاخطار الهائلة التي تحيط بالعرب حيثما كانوا لم يتحول الوعي بعد الى ارادة حاسمة للعمل بصدق وجد في سبيل هذا التوحيد . ومن هنا يمكننا القول ان العرب ، وان كانوا يتمتعون بالعوامل المؤهلة للتوحيد - ومنها اللغة - فانهم ما فتئوا يفتقرون الى العوامل الفاعلة والمحقة ، وهي نضوج الوعي وصدق الارادة وجدية المسمى .

ودليل آخر على ما ذكرنا هو قيام امم موحدة تتمتع بروابط قوية على رغم اختلاف لغات ابنائها ، والمثل الساطع لذلك هو سويسرا . وفي كل من الاتحاد السوفياتي والهند والصين لغات ولغات وفروق اقليمية وجنسية متعددة ، ولكن هذا كله لم يمنع شعوب تلك البلدان من ان تحقق وحدتها او ان تسير جاهدة في مضمار هذا التحقيق . وفي مقابل ذلك ، نرى شعوبا ذات لغة واحدة - كالشعوب الناطقة بالاسبانية في امريكا اللاتينية - منقسمة دولا متعددة وكيانات قومية مختلفة .

وصفة القول اذن هي ان اسهام اللغة في توحيد العرب لا ينبع من اللغة ذاتها بقدر ما ينبع من انفسهم . فان صدق عزمهم على التضامن والوحدة ، وادركوا مصالحهم المشتركة في السيادة والتحرر ومجساة الحياة المعاصرة ، وطمحوا الى استعادة مكاتهم السابقة ، وادوا ثمن ذلك كله جهدا وبذلا ومعاناة ، فان لغتهم الواحدة وسائر روابطهم تأتي عوننا لهم في هذه السبل كلها . وبدون هذا العزم والادراك والطموح والاداء تبقى اللغة العربية - على ما تتمتع به من مميزات ذاتية ومن مقام تاريخي ومن مؤهلات قومية - عاجزة عن ان تؤدي دورا فاعلا في توحيدهم ، ويظل فعل العصبية القطرية والفئوية واظماع ذوي السلطة والاهام والانحرافات السائدة أقوى من فعل اللغة وعائقا لاي دور يمكن ان تؤديه .

٢ - اجوبة الاستاذ

نجيب محفوظ

حول النهضة العربية

١ - سؤالكم الاول هو ((هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ؟))

فما معنى النهضة ؟ .. النهضة اول ما تعني ان تتحرر الامة من اي تسلط على ارادتها قد يعوق المسيرة التي تختارها لنفسها . وهي تعني بعد ذلك التنمية الشاملة ، امثل تربية الفرد وتاهيله على ضوء هدف كبير معين ، وزراعة كل قطعة ارض يمكن زراعتها ، وانشاء الصناعات المستوحاة من البيئة وغيرها اذا املت الضرورة ذلك لاشباع حاجات الجماهير ودون ان يقتصر ثمرها على فئة دون فئة او طبقة دون طبقة ، وجعل الخدمات حقوقا مقدسة كالتهليم والصحة والثقافة والمواصلات والترفيه وتكريس حقوق الانسان .

وما معنى العربية ؟ . أي التي تشمل الاسم العربية من المحيط الى الخليج . ودون انتظار لتحقيق وحدتها السياسية ، فمبادئ التربية والتأهيل العلمي تعني في هذه الحال ما يتفق عليه العرب من خلال جامعتهم وما يطبقونه في أقطارهم . والزراعة تعني تنفيذ الخطة الزراعية على أساس ان ارض العرب وحدة متكاملة ، وكذلك في الصناعة وفي أي مرفق .

وأستطيع الاجابة الآن بان كل اقليم عربي قد نال حظا من النهضة في نطاقه على تفاوت في الدرجة والقيمة ورغم عشرات الطرق ونكساته ، وانها بصفة عامة لا تتنكر لتراثها وتنتفح لحضارة العصر ، لعلها لا تسير بالسرعة المأمولة لانها تحارب في أكثر من جبهة في الداخل والخارج ولكن أي مقارنة موضوعية بين حالنا قبل قرن ونصف وحالنا الآن يقطع باننا تغيرنا وتغيرنا كثيرا والى الافضل . أما النهضة بالمعنى العربي فانها لم تبدأ أو لم تكد تبدأ ، لقد فهمنا الوحدة على انها وحدة سياسة وحكومة ، وعلينا ان ننسى ذلك حتى يذكرنا بنفسه في الوقت المناسب ، الوحدة التي كان يجب ان تنطلق من الجامعة العربية ، والتي كان يجب الاتوقف لاي خلافه أو تناقض ، هي وحدة الثقافة والتربية والاقتصاد . وهذا ما يعوز نهضتنا ، بل غياب ذلك هو ما يجعلها نهضة اقليمية متمثرة وهزيلة ، وقد يتصور البعض ان لا امكانية لوحدة ثقافية أو اقتصادية بلا وحدة سياسية . والرد على ذلك انه رغم مقاطعة مصر في الفترة الاخيرة فان ابناءنا ما زالوا يعملون في بلاد العرب مما يقطع بان المقاطعة لم تشمل بعض اوجه التنمية الاقتصادية والثقافية . يجب ان يكون لنا برلمان ثقافي اقتصادي تنموي واحد وأن تكون قراراته ملزمة في جميع الظروف والاحوال ، من توافق وتناقض ، وتصالح وتخاصم .

- ٢ -

... فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته ؟ . الجواب بكل بساطة لا حدود للاقتباس ولا حجر على مجالاته . فقد نقتبس كل شيء وقد لا نقتبس شيئا على الاطلاق . العبرة في مواجهة الواقع ودراسة ابعاده

والعمل على تحقيق احتياجاته بما يؤدي في النهاية الى الهدف وهو النهضة الشاملة . وما يلزمنا في هذا المجال هو الفكر الحر المستقل الذي لا يقدر تراثنا لا لشيء الا انه تراث او ينهر بمعاصرة لا لشيء الا انها معاصرة . ففي مقدمة واجباتنا القومية ان نربي ابناءنا تربية فكرية ، استقلالية لا تربية الحفظ والتسميع ، ان نعودهم منذ النشأة الاولى على التفكير الذاتي وحرية الرأي ، ولا خوف بعد ذلك من فتح النوافذ على كافة النظم السياسية والاقتصادية والتربوية والادب والفن والفلسفة ، وسنجد فيها في تلك الحال زادا واثراء واستنارة لاسما او هيمنة او استعمارا . وبالعقل الحر يجب ان نبدا من الواقع ، لا من التراث ولا من المعاصرة ، ان نواجه تحدياته ، وسنجد حتما الحل الصحيح ، وسنجد مرجعه في التراث او المعاصرة او في انفسنا او في ذلك كله جميعا . وقد سارت نهضتنا منذ قرن ونصف دون ان تنتظر الاجابة على هذا السؤال المطروح الذي يتكرر في حياتنا مع كل جيل منذ الجبرتي . وتكراره يعني اننا نصر على فرض النظرية على الواقع لا ان نستلهم النظرية من الواقع . وربما دل تكراره على نقص آخر هو اننا نخاف التفكير الحقيقي حول واقعا فآثرنا التفكير حول التفكير على سبيل التشبه بالمفكرين ان لم تكن مثلهم . الم يكن الاجدر بنا ان نحاول خلق فلسفة او اقتصاد او سياسة بدلا من الكلام الذي لا ينتهي حول التراث والمعاصرة ؟ .. ولو حاولنا ذلك لاهتدينا الى الجواب الصحيح من خلال التفكير الصحيح . وقد واجهتني المشكلة نفسها عند بدء حياتي الادبية ، وكنت قد اطلمت على مختارات من التراث شعره ونثره وتزودت بما استطعت من الادب العالمي بشتى اساليبه ، وترددت وقتا غير قصير امام الاختيارات المتاحة ، وسرعان ما رجعت الى نفسي وما يدفني العشق الى التعبير عنه فكان مرجعي في الاختيار بصرف النظر عن الحدائة ، وكان مشجعي على تغيير ما اخترت بما يناسب موضوعي وقارئى ، وبذلك اسهمت في خلق ادب مصري عربي لا يشك قارئى في جنسيته رغم استفادته الواضحة من الادب العالمي . ولو اجلت الكتابة حتى استقر على نظرية لما كانت روايتي الاولى قد ظهرت حتى اليوم . لا نجاة لنا الا في الاستقلال ولا مصرع لنا الا في التقليد الاعمى .

كون التضامن العربي عاملا هاما من عوامل النهضة فهو من البديهيات المسلم بها . وهذا هو تأثير التضامن حيثما وجد ، وبين أي أطراف تحقق . ونحن إذ نركبه فكانما نركي الكل مقابل الجزء ، والقوة تجاه الضعف ، أو اليد الكاملة أزاء أصبع أو أصبعين . ولكل وطن عربي امكانياته المحدودة ، وثمة اوطان لا امكانيات لها تستحق الذكر ، فاذا القيينا على الوطن العربي الكبير من المحيط الى الخليج نظرة شاملة تعددت امكانياته وتنوعت قدراته مما يعد بخلق أمة قوية متقدمة . ومما يلاحظ في هذا الشأن أوجه الشبه بين أجزائه فيما يعتبر التشابه فيه ميزة ايجابية وقوة دافعة ، فهو يتفاهم بلغة واحدة ويتعامل مع ثقافة واحدة ويصدر من أعماق الزمن بتلويح متلاحم فضلا عن تجاور الامكنة . وسهولة الاتصال وكثرة الاختلاط بين سكانه . كما ان امكانياته تستقر على نحو تكلمي كانها خلقت للتعاون والتناغم كأعضاء الجسم الواحد ، فهنا كثافة بشرية عظيمة ، وهناك أراض صالحة للزراعة واسعة مترامية وثمة مراكز كالمصارف عامرة بالاموال . ولا نكران في أن ما تحقق من تضامن قد قدم للعرب - على ضعفه وتشتته - خدمات جليلة ، تجلت في احسن احوالها أيام الشدائد كما حصل أيام العدوان الثلاثي على مصر ، وكما حدث في الفترة الصاعدة من حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وما تبادلتها على طول تاريخنا الثقافي من فوائد أعظم من أن يذكر . ولكنه - التضامن - اليوم مريض مخمور يكابد الهذيان والتخبط ، وبوسع لو قهر أعراضه القائلة أن يعيد خلق امتنا من جديد وان يبلغ بها الدرجة التي تليق بها من التقدم . واذا جاز لي ان أجسد حلمي في هذا الموضوع الحيوي فاني أقترح :

١ - الا نفكر على الاطلاق في الوحدة السياسية او الزعلمة ، ان نعتبر ذلك خطوة خطيرة تحل عندما يحل الصفاء الصوفي محل الطموح اللذاتي ، وحتى اذا لم تتحقق فلنكن ولايات عربية مستقلة من ناحية الحكم ، ولنركز على المنافع المشتركة .

٢ - ان نترك ما نختلف فيه لسياسة الولاية الداخلية ، فهي حرة فيمن تحالف أو تعادي ، فيما تعتنق من مذاهب ، وسنجد أرضا مشتركة في التكامل الاقتصادي والثقافة والتعليم والرياضة والترفيه

٣ - لنحرص على الجامعة العربية ونجدد حيويتها باعتبارها مركز الامور المشتركة ومهدا لتذويب الاختلافات وجامعة للبحوث والمعلومات التي تساند النهضة وتخطط لها .

٤ - ان يتحدد موقف اي ولاية عربية حيال الوطن العربي اما بالتأييد ان امكن او بالحياد اذ لم يمكن التأييد ولا موقف ثالثا على الاطلاق

٥ - ان نبث الايمان بهدف اعلى ، وليكن هو التقدم والخروج من التخلف ، فعدونا الاول هو التخلف وهدفنا الاعلى على الارتقاء الى مستوى الابداع والعطاء في هذا العصر .

احول مستقبل اللغة العربية

اللغة وجه من وجوه الحضارة ، يتشكل بشكلها ويتقدم بتقدمها ويتنوع بتنوعها ويستوعب من الافكار والاشياء ما تستوعب . والفارق كبير وملموس بين ما كانت عليه العربية التقليدية وبين ما هي عليه اليوم في جميع مظانها من كتب رفيعة وكتب جماهيرية او صحافة يومية . والمكتبة العربية حافلة بالكتب الموضوعية والترجمة في الآداب والانسانيات والفلسفة والعلوم ، بل لا تخلو مادة من قاموس خاص يفي باحتياجاتها ويرجع اليه عند الحاجة . كل اولئك يدل على حيويتها ومرونتها واستجابتها للزمن كما يدل على غير ابنائها ونشاطهم وقيامهم ببعض حقها عليهم . ولكن من المقالة غير المحمودة القول بانها بلغت الكمال في ذلك .

١ - مازال تطورها خاضعا للاجتهد الاقليمي ، فتتعدد التسميات بتعدد المجتهدين وتنوع المصطلحات ، ولا شك انه توجد امور اساسية في العلم والفلسفة والآداب والانسانيات يجب ان يتفق عليها ، ولن يتاح لها الاتفاق الا في نطاق التكامل والتضامن .

٢ - ان حركة تقدمها تعتبر بطيئة بالقياس الى روح العصر المتمثلة في سرعته وتفجر معلوماته وكثرة مخترعاته وتنوع سلمه ، وقد تبدو

فكرة التعريب عديمة الجدوى فعلياً ان نثرى لغتنا بالاسماء العالمية وان نترك ثنيتها وجمعها للسليقة . وتحضرنى في هذا المقام حيرتي اذا تعرضت في احدى رواياتي الى وصف معاصر ، فالعربية .. ان حرصت على تقاليدها - لن تسعفني على سبيل المثال في وصف اثاث عصري اوزي او مطبخ او حمام ناهيك بمحل مثل عمر افندي او مستشفى او ملهى .

انه لا يقضى على لغة مثل تقديسها والمحافظة على تراثها . ونحن نشعر نحو العربية بالقداسة بما هي لغة القرآن الكريم ، ولكن القرآن سيظل هو القرآن ، وستبقى لغته دون تغيير أو تحوير تتلى علينا ليلاً ونهاراً وتقرأ اذا قرئت مصحوبة بالهوامش المفسرة . فلا خوف بعد ذلك من ان تتمتع العربية بالحرية التي تحظى بها اللغات الحديثة حتى تصير لغة عصرية بكل معنى الكلمة وان تستوعب جميع الافكار وجميع الاشياء .

يمكن رصد علاقة اللغة المحكي المتصل بالواقع المباشر على ثلاثة مستويات .

١ - الحوار بين الناس :

وبالنظر الى انتشار الامية ، والى متطلبات الحياة اليومية ، والى تقاليد اللهجات الضاربة بجذورها في الماضي السحيق ، فان اللغة العربية لا تستطيع استيعاب هذا الواقع المتدفق أو تجاوز الازدواجية ولكن انتشار التعليم واستعمال اللغة في اجهزة الاعلام ، قد يخلق على المدى الطويل لغة شعبية تقترب في جوهرها كثيراً من الفصحى مع الاستفادة الدائمة من حيوية اللغة الدارجة ومواكبتها التلقائية لحركة الزمن والحضارة . بل ليس من المستبعد ان توجد في الزمن البعيد لغة عربية واحدة متطورة للحوار اليومي تشبه لغة الصحافة في عالم الكتابة ولن يتوقف ذلك على نشاط التعليم واجهزة الاعلام فحسب ولكن على ما نولي اللغة من عناية ومرونة وتيسير وخاصة فيما يتعلق بالنحو والاعراب .

٢ - لغة الرواية :

يمكن ان يكتب الادب الروائي باللغة الفصحى نصا وحوارا ، وقد خضنا هذه التجربة خلال معارك نقدية طويلة ووحشية ، واعتقد ان تجربتنا مع اللغة وتطويعها لهذا الفن كانت ناجحة ، ولعله مما يذكر ان كتابة الرواية بالفصحى اليوم هي القاعدة وان استعمال اللهجات الاقليمية هو الاستثناء .

٣ - لغة الدراما :

في المسرح التاريخي تستعمل اللغة شعرا ونثرا .
أما في الدراما فتقلب الدارجة ، وعلى اي حال فان لغة الدراما ستتغير بتغير لغة الحوار اليومي وقد تسبقها في التطور نحو اللغة المنشودة .

أما الكوميديا فستظل تعتمد على لغة الشعب لانها تستمد من نبرتها وتركيباتها جزءا لا يستهان به من فكاهتها .

ومهما يكن من أمر فان ازدواجية اللغة ليس بالعييب الخطير ولا تكاد تخلو منه أمة ، والمهم ان تتحد لغة الثقافة بمعناها الشامل ، وفيها تلتقي الأمة العربية مهما تنوعت لهجاتها .

ان التوحيد في اللغة يعني التوحيد في الثقافة او التقارب فيها الى اقصى حد ، وهو كما تعلمون من الاسباب الهامة التي تعمل على الوحدة السياسية مع توفر الاسباب الاخرى . ووقديما وحد الادب بين العرب قبل ان تنتشر فكرة واحدة عن التكامل الاقتصادي او الوحدة السياسية ولست في حاجة الى التذكير بان اللغة وحدها لا تكفي لتوحيد العرب . ونحن نعلم ان الحرب قد قامت بين الولايات المتحدة وانجلترا رغم توحيد اللغة والجنس . وها هي مأساة لبنان تذكرنا بان توحيد اللغة بنوعيتها الفصيح والدارج لم تمنع الفتنة من ان تمزق وطننا واحدا في غير حاجة الى توحيد . ولكن اذا توفرت الشروط الاخرى تصيح اللغة الواحدة من أهم أسباب الإلتحام والتوحيد .

٣ - اجوبة

د. سالم رفوت

قسم الفلسفة

كلية الآداب والعلوم الانسانية

الرباط / المغرب

حول النهضة العربية :

١ - تبلورت النزعات الإصلاحية في العالم العربي في عصر النهضة العربي ضمن شروط تاريخية محددة ، ابرزها الوعي بالتأخر التاريخي عن ركب التقدم والحضارة ، ووطاة الهيمنة الاستعمارية ، وهي شروط اعطت للوعي النهضوي مسحة الخاصة به وتكته المتمثلة في ان خطاب النهضة استعاد القيم السياسية الاوروبية الحديثة والمعاصرة . فصدمة الحضارة جعلته يعتبر ان شروط هذه الاخيرة هي القيم التي تركز اليها . ولا يهنا ، في شيء ، ها هنا ، الكيفية التي قرئت بها النهضة العربية . انطلاقا من مفاهيم ((السياسة الشرعية)) ام انطلاقا من منظور ((العلمانية)) فسواء تعلق الامر بهذه او تلك ، ورغم اختلاف المنظور والادوات المفهومية المعتمدة والمتداولة ، ظل الهاجس النهضوي واحدا هو هو عبر عن نفسه من خلال عدة مطالب ابرزها :

- خلق مجتمع مدني خال من كل اشكال الهيمنة .
- بناء مجتمع ديمقراطي حر اساسه ديمقراطية تمتد التمثيل النيابي .
- اصلاح كل المؤسسات وعصرنتها .

وإذا كان هذا المطلب الأخير قد تحقق نسبياً نتيجة التحديث المبكر الذي أدخل على السلطنة العثمانية مع حملة نابليون وإبان حكم محمد علي بمصر ومع التحديث الذي عرفه جبل لبنان وبيروت والشام عامة ، فإن المطلبين الأولين ظلاً متعثرين في تحققهما نتيجة عدة عوامل يمكن اختزالها في عاملين أساسيين : عامل تاريخي تكويني لا دخل لارادات الأفراد فيه ، والزمن وحده هو الذي سيفصل فيه ، وهو آخذ فعلاً ، في فعل فعله فيه مع التغيرات عرفتها الأسرة نتيجة نمط العيش الجديد : انه الطابع القلبي العشائري الذي ما زالت ملامحه قائمة . وعامل ظرفي له علاقة بالوضع التي كان عليها الوطن العربي في منتصف القرن الماضي حيث الرغبة في الانعتاق من ريق الاتراك ومن برائين الاستعمار الاوربي وما رافق ذلك من تعرف على مضامين ومفاهيم من الفكر السياسي الغربي كالوطن والدولة الوطنية والقومية ... فتكون في الفكر العربي المعاصر تيار الفكر القومي الذي يطرح الوحدة كبديل للتشرذم ويقول بخصوصية التاريخ العربي وعدم انطباق المقولات التاريخية الاخرى عليه مما اولد نوعاً من الاعتقاد في الاكتفاء الذاتي والنفور من مقولات الفكر السياسي الحديث ، مما اولد فقراً نظرياً انعكس على الواقع السياسي . ودون ان نقوم هنا بالتجريح أو التشكيك في الفكر القومي ، تؤكد أنه رغم رفعه لشعارات كالتحرر ... لكنه همس التحرر الذاتي للانسان العربي كقضية الديمقراطية ، كما استعاض عن الاختلاف والصراع بوحدة موهومة هي وحدة القوم . ومن امتدادات ذلك ما نلاحظه الى يومنا هذا من أجل الانظمة العربية تأخذ بنظام الحزب الواحد ، أما التي تسلك مسلك الديمقراطية والتعدد وتؤمن بحق الاختلاف ، فهي معدودة على أصابع اليد الواحدة . وأظن ما يعوزنا حالياً هو مراجعة الفكر القومي

ونقد ادواته المعرفية ومسلماته في ضوء العصر ومتطلباته فكل فكر لا يستنشق هواء جديدا ، يحكم على نفسه بالاختناق . فبدعوى أن الليبرالية شر لم نستفد حتى من محاسنها اعتقادا أن ذلك هو ما سوف يهيئنا لتخطي المراحل وطيها ، أي لم نحقق المجتمع المدني ، باعتباره الشرط الاساس لكل تجاوز أو استشراف لشيء آخر .

٢ - ليس التراث هو الذي يطلق النهضة ، بل هذه الاخيرة هي التي تخلقه . والنزعات التراثية في الوطن العربي تتناسى أن ما سمح لاجدادنا أن يبدعوا ما ابدعوه من تراث خالد نمتز به هو الشرط الحضاري الذي وجدوا فيه ، فقد كانوا هم مركز العالم ، وكانت اوربا محيطهم المتخلف لذا فان احياء تراثنا والاعتزاز به ، كله شيء جميل ، لكن اوكد الواجبات والمطالب تظل هي الدخول الى العالم المعاصر من بابه الواسع وهو شيء يقتضي أن نتقدم ولا سبيل الى التقدم الا بالاخذ بأسبابه ، ولن تكون على درب التقدم ما لم ننتفح على الثقافة العالمية المعاصرة في كل مجالاتها فنحن ما زلنا في حاجة الى خلق مجتمع مدني ومواطن عربي حر ، والى احتواء القيم الليبرالية المتقدمة من اذكاء روح المبادرة وتقديس العمل والاخذ بالمكتسبات التربوية الايجابية . ولعل مثال اليابان هذا غني بالدلالات .

ان اجدادنا لم يروا غضاضة في الاقتباس من الفكر اليوناني ، بل جعلوا ذلك مهمة رسمية يخصص لها الخليفة اعتمادات ويرصد لها الرجال (بيت الحكمة) . وحتى تراثنا الذي نصر على اعتباره شرط هويتنا واصالتنا ، في جانب كبير منه مأخوذ من مصادر أخرى . فجل ما ذكره الجاحظ مثلا في كتاب الحيوان مستمد من آراء لارسطو في كتاب « طباع الحيوان » . والكثير من القضايا التي اثارها المعتزلة أصلها في الفلسفة اليونانية . . . ويمكن أن يقال ذات الشيء حتى بالنسبة للنحو والفلسفة والنقد . . .

٣ - التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، وهو الكفيل باعطاء الامة العربية قوتها الضرورية واللازمة لتخطي مصاعب التخلف

والهامشية ، وللظهور بمظهر القوة التي يحسب لها ألف حساب في المحافل الدولية تجاه القضايا العالمية وعلى رأسها قضية العرب المشتركة: فلسطين . ومن الأشياء التي يمكن للعالم العربي أن يعول عليها في هذا الصدد تهيبء الجو لخلق تكامل اقتصادي وخلق سوق اقتصادية عربية مندمجة تحد من تبعية كل بلد على حدة لدول المركز .

حول مستقبل اللغة العربية

١ - تحقق الكثير من تحديث اللغة العربية ، لكن الأكثر ما زال قائما ينتظر التحقق . وأقصد بالذات تجديد النحو العربي وتبسيطه عن طريق تهذيبه وتخليصه من عدة أشياء لا تسمن ولا تفني من جوع وهو مطلب طرح منذ القرن الخامس الهجري مع ابن حزم وابن مضاء القرطبي ، وحاول التأكيد عليه الاستاذ شوقي ضيف في الفترة الحالية ، هذا فضلا عن أن طرق تعليمها ما تزال غير منفتحة على الدرس اللساني المعاصر الذي نجده في أساس التحولات المنهجية التي طبعت تدريس اللغات الأوروبية .

٢ - أما مسألة الأزدواجية فان التجارب ، ممثلة في بعض الروايات والقصص تؤكد قدرة العربية الفصحى على استيعاب المحكي المتصل بالواقع لا استيعابا كاملا لكنه استيعاب واعد مع ذلك يبشر بأن الاستمرار في محاولته من خلال تطويع اللغة ، قد يؤتي اكله قريبا .

٣ - حينما تطرح مسألة اللغة يتم ذلك من موقف علفي ، تظفي عليه النبرة الانفعالية أكثر من طفيان الرؤية الواقعية .

لقد أكدنا آنفا أن الوحدة الحقيقية بين العرب لا تتم الا ضمن شروط سياسية واجتماعية واقتصادية ، وهي شروط غير قائمة حتى الآن . صحيح أن ثمة شرطا تاريخيا يتمثل في وحدة الماضي والتاريخ واللغة ، لكنه شرط غير كاف ما لم يدعم بالشروط الأخرى . ذلك أن الوحدة قرار سياسي اقتصادي اجتماعي . وقد بينت التجارب والاحداث أن

بإمكان دول لا رابط لغوي بينها أن تتوحد إذا ما وفرت الشروط الحقيقية للوحدة . ماذا تفيدنا وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة ان لم نتخذها درسا لتوفير الشروط الحقيقية للوحدة ، ولعل ما أفادتنا به حتى الآن هو انها مكنت بعضنا من أن يفهم سباب البعض الآخر له وشمته له .

ويقودنا هذا الى مشكل آخر يتعلق بمسألة التعريب صحيح ان لغة الامة هي ذاكرتها التاريخية ومظهر من مظاهر هويتها لذا فان التعريب لا يتشكك في مبدئيه الا مفروض . لكنه لن يفنيانا مع ذلك عن ضرورة خوض غمار الحداثة ، واقصد بالذات اتقان لغات أجنبية أخرى وخلق مثقف عربي قادر على ان يفرض نفسه في السوق الثقافية والعلمية العالمية . انها سوق يحتكرها المركز لنا ، وحتى لا نظل على هامش التاريخ العلمي والثقافي ، نحن ملزمون بالآخذ بمعايير المركز مع ما يتطلبه ذلك من مراجعة لسياساتنا الثقافية والعلمية . لا ادعي أننا سنصبح يابانا ثانية ، فقد فاتنا الركب على ذلك ، لكن المهام المستعجلة المطروحة علينا هي الاستفادة من العلم من أجل تطويق التخلف والسيطرة عليه . اذ ما زالت الهوة تتسع بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة ، ووهم اللحاق بالتقدم الحاصل في المجتمعات العلمية الصناعية ، هو اللحظة الراهنة ، وهم لأن دول المركز تستأثر بمنهج معين لتوظيف العلوم الحديثة لا تستطيع مجتمعاتنا بشكلها الراهن استيعابه .

وفي هذا دليل على أن مسألة التقدم العلمي ومسألة لغة واحدة هي اللغة القومية أو لغتان أو أكثر ... وغير ذلك من المسائل لها صلة وثيقة بشرط يظل غائيا في اللحظة الحاضرة ، هو تطوير مجتمعاتنا لتصبح مجتمعات متماسكة ثقافيا وسياسيا قادرة على الخلق والابداع في كل المستويات وقادرة على اعتماد قيم الحرية والعدالة والمساواة وعلى استيعاب قيم التقدم السياسي والعلمي .

لقد صار الاقتناع بالوحدة تلقائيا لارتباطه بالوجدان العربي ، والظروف الحاضرة تؤكد مصداقيته ، لأننا نعيش عصر التكتلات

والتجمعات الكبرى ، ولن تستطيع دولة واحدة أو قطر بعينه أن يدلل لوحدته مصاعب التقدم . لكن نظرنا للوحدة هي ذاتها عائق أمام تحقيقها . فنحن نفهم منها عادة توحيدنا ومجانستنا وقلبنا الى نموذج واحد وتدوين الفوارق بين مجتمعاتنا وطمس تنوعنا واختلافنا أي أي اختزال المجتمع العربي في مجتمع واحد . وذلك أمر مفلوط لأن فيه تجاهلا للاختلاف وللحق في الاختلاف الفردي والاجتماعي وما يتطلبه من شروط كالديمقراطية والانصت الى الآخر والى الرأي المضاد . فبين دولنا العربية تفاوت وتباين واختلاف بنيوي وتاريخي ، بل داخل كل مجتمع ثمة تفاوتات واختلافات . لذا بدلا من اعتبار كل ذلك أمرا عارضا ، يلزم اعتباره أمرا واقعا وراسخا وان ننسج على أساسه وحدتنا بالتدرج وانطلاقا من قطاعات حيوية مصلحية مع الرغبة في تحقيق أهداف ملموسة وغير خطابية ، لنوحد مثلا أئمة بعض المواد في الوطن العربي ، لنعد النظر في التأشيرة ، لنقرب معاييرنا الاقتصادية من بعضها البعض ، لنتكامل اقتصاديا في بعض الجوانب ...

فذلك هو الكفيل وحده بأن يرفعنا من مجرد التصور العاطفي للوحدة الى تصورها الواقعي الملموس .

١٩٨٩



ع - اجوبة

د. معن زيادة

حول النهضة العربية :

(١) هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ،
وقد مضى على بدايتها أكثر من قرن ونصف ؟ وما
الذي يعوزها في رأيك ؟

النهضة لغة ومفهوما تتضمن سبق الكبوة او
الانتكاسة او السبات الطويل او التخلف او ما شابه
ذلك . وقد درج المؤرخون والمفكرون الاجتماعيون
والسياسيون وغيرهم على وصف القرون العربية السابقة
على القرن التاسع عشر بالركود او الجمود او الظلمية
او التخلف ، اولا لانها جاءت بعد فترة ذهبية من التاريخ
العربي ، وثانيا لانها سبقت فترة من النهضة او محاولة
النهضة على الاقل . الا ان النهضة كمصطلح وكمضمون
مستعارين من أوروبا ونحن نتحدث عادة عن نهضة
عربية بالقياس الى النهضة الاوروبية التي بدأت في

القرن الخامس عشر واستمرت تتصاعد على مدى عدة قرون . والبعض يرى ان هذه النهضة تعود الى ما قبل ذلك وخاصة الى مرحلة بدء أوروبا الافادة من العلوم وتوظيفها بعد اقتباسها من العرب، أو غيرهم على الأقل . وقد تجلت هذه النهضة الأوروبية على الصعيد السياسي في تكريس الحقوق المدنية والوطنية القومية وخاصة في مواجهة سلطات الملوك المطلقة عبر نهوض الشعوب الأوروبية بثوراتها ضد الامتيازات الطبقية والاقطاع .

في القرن التاسع عشر توفرت بعض الظروف المؤاتية لنهضة عربية ، فقد شهدت المنطقة العربية انحسار الهيمنة العثمانية وضعفها وبداية تفككها ، دون ان يكون نهوض البرجوازية الأوروبية قد تحول الى حركة استعمارية شرهة بعد يحل محل الدولة العثمانية ويأخذ مكانها . في هذه الفترة التي يمكن وصفها بالانتقالية شهدت المنطقة العربية محاولات استقلالية وتحديثية نهضوية متعددة ، كان اشهرها واهمها محاولة محمد علي باشا في مصر التي امتدت تأثيراتها كما امتدت اصداء التفاعل معها الى ما وراء حدود البلاد العربية . وقد حققت هذه المحاولة نجاحا باهرا في كافة الميادين ، الا ان تحول حركة النهضة البرجوازية الأوروبية الى حركة استعمارية واسعة حال دون اتمام المشروع النهضوي العربي وتوسيعه وتطويره . وقد نجح الاستعمار بعد ايقاف المشروع النهضوي هذا في تفريفه من الكثير من انجازاته ومكاسبه دون ان ينجح بامتصاصها جميعا .

تلخص مشروع محمد علي النهضوي في قيام دولة عربية مستقلة فعليا وفي استعمارة التجربة الأوروبية والافادة منها في ميادين التكنولوجيا العسكرية خاصة ، والعلوم والادارة والتصنيع والزراعة وكافة اوجه الحياة ، واقامة توفيق نظري وعملي بين الحياة العصرية والقيم التراثية ، او بتعبير آخر تأكيد ان الحدائثة لا تعني فقدان الشخصية القومية قولا وعملا . لم يكن مشروع محمد علي النهضوي هذا منذ بدايته بهذا الوضوح فقد كان هم محمد علي الاول الحصول على جيش اوروبي الطابع في تنظيمه وعتاده يكون اداته الاولى ووسيلته الاساسية للامساك بالسلطة ، الا ان محمد علي سرعان ما اكتشف ان ذلك لا يكون دون اصلاح شامل يتناول كافة وجوه الحياة الاجتماعية من سياسية وادارية وتعليمية واقتصادية وزراعية . . وهكذا تحول مشروعه العسكري الى مشروع اصلاحى واسع له كل صفات المشروع النهضوي . وقد توفر لمحمد علي من رجال الفكر من

عاونه على صياغة هذا المشروع ورسم معاله حتى تكامل على الشكل الذي اشرنا اليه ، وكان لرفلعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما دوراً كبيراً في هذا المجال .

ولم تقف حدود المشروع عند الصياغة ، بل يمكن القول ان صياغة المشروع جاءت مع تنفيذ خطواته ، وقد اصاب محمد علي نجاحاً كبيراً واستطاع ان يرضع مصر في مصاف الدول الكبرى في زمانه عسكرياً واقتصادياً وصناعياً ، وقد وصف لنا المؤرخ عبد الرحمن الرافي « عصر محمد علي » وصفاً دقيقاً وبين لنا الانجازات الكبرى التي تحققت في ايامه ، ونحن لا نتحدث هنا عن قوة محمد علي العسكرية التي اخافت اوروبا عندما ارسل جيوشه الجرارة واساطيله الى الاستانة عبر اليونان ، ولا عن احتلاله السودان والجزيرة العربية وهزيمته للحركة الوهابية ، ولا عن امتداد سيطرته الى بلاد الشام ، وانما نشير الى اعداد البنى الاساسية والكوادر اللازمة لعملية النهوض في كافة الميادين ، التعليمية والعسكرية والزراعية والادارية والسياسية . فقد تلخصت خطته في اعداد البنى الاساسية اللازمة لقيام الدولة الحديثة بكل معنى الكلمة ، وقد رافق ذلك اعداد جيش قوي واقتصاد مركزي متماسك وتأمين استقرار سياسي لفترة طويلة من الزمن وهي امور لا بد منها لكل مشروع نهضوي .

وكما وصف الرافي « عصر محمد علي » وانجازاته ومكاسبه ، وصف لنا شهدي عطية الشافعي « تطور الحركة الوطنية المصرية » ونهوضها ثم سقوطها على يد الاستعمار البريطاني وتفريغ مصر من مكاسب وانجازات المشروع النهضوي وامتصاص نتائج هذا المشروع ليس في مصر وحدها بل وفي كافة البلاد العربية بالتعاون مع حلفائها . وقد استطاعت القوى الاستعمارية تفويض المشروع النهضوي وتحويل البلاد العربية الى التبعية الفعلية لمدة طويلة من الزمن .

وقد رافق نهضة محمد علي التي اوجزنا الاشارة اليها محاولات مماثلة ، نشير هنا على وجه الخصوص الى محاولة خير الدين التونسي وبعض بايات تونس المتتورين ، وهذه المحاولة تثبت ، كسابقتها المصرية وكغيرها من

المحاولات العربية في القرن التاسع عشر على الخصوص ؛ رغبة العرب الحثيثة بالنهوض وقدرتهم على ذلك ، فلقد اصابت المشاريع النهضوية الكثير من النجاح ، وكان يمكن لتراكم الجهود ان يؤدي الى نهضة حقيقية ، الا ان الاستعمار جاء ليضع حدا لهذه النهضة ويبتها ثم يجهضها من اكثر مكتسباتها .

واليوم ونحن نتلمس طريق النهضة مجددا بعد انتكاسة طويلة انتهت باستقلالات عربية مزيفة في اكثرها ، وافقها زرع دولة اسرائيل في قلب الوطن العربي يستنزف طاقاتنا وقوانا ، يمكننا القول ان مسيرة النهضة العربية لم تكن منتظمة ، اذا لم نقل انها كانت متعثرة ، فباستثناء فترات قصيرة ، وعلى وجه التحديد فترتين قصيرتين نسبيا ، لم تتوفر للعرب الظروف العالمية المواتية لمسيرة نهضتهم ، اما الفترة الاولى فهي فترة ضعف الدولة العثمانية وبدء انحسار هيمنتها التي طالحت حتى بلغت عدة قرون من الزمان ، وقد اشرنا الى ان الانجازات النهضوية العربية الاولى تمت في هذه الفترة ، والفترة الثانية هي فترة انتقال زعامة العالم الغربي من اوروبا الى امريكا بعد الحرب العالمية الثانية ؛ فقد خرجت الدول الاوروبية منهوكة القوى من هذه الحرب ، ولم تكن امريكا قد تملكتم زمام العالم الغربي ، ولم تكن شهيتها الامبريالية قد تفتحت كما هي اليوم . في هذه الفترة الثانية حصلت الدول العربية على استقلالها وارتاحت من الاستبداد والاستنزاف الاستعماري المباشر ، ونشطت حركة التحرر العربي وظهرت مشاريع قومية عربية نهضوية جديدة كان اهمها المشروع الناصري الذي اعاد الى الازهان مشروع محمد علي مع اختلاف ظروف وشروط المشروعين . وقد جاء المشروع الناصري محاولة للتطبيق العملي لشعارات الحركة القومية العربية المتلخصة في الوحدة العربية ، والتحرر السياسي ، والعدالة الاجتماعية . ولعلنا نعرف جميعا كيف تحالفت امريكا واسرائيل ضد هذا المشروع وكيف استطاعت تجييش الرجعية العربية ، ثم كيف تمكنت من ضرب هذا المشروع واغرقتنا بعد ذلك في حروب وصراعات محلية واقليمية مستنزفة كل شيء فينا مجهزة على كل مكاسبنا القومية .

فاذا عدنا بعد هذا الى السؤال الذي يتضمن اعطاء عامل الزمان دورا كبيرا حيث جاء فيه « هل استكملت شروط وجودها ، وقد مضى على بدايتها اكثر من قرن ونصف ؟ » وهو سؤال يوحى بأن المسيرة النهضوية كان يجب ان تستكمل شروطها لانه مضى على بدايتها هذه الفترة الطويلة نسبيا من الزمان . والواقع ان للنهضة شروطها الخارجية التي تعكس نفسها على الشروط الداخلية ، الامر الذي يقلل من أهمية الفترة الزمنية ، فقد تكون الشروط التاريخية مناسبة فيمكن للمسيرة النهضوية ان تقفز خطوات كبرى الى الامام في فترة قصيرة من الزمان ، وقد تكون الشروط التاريخية غير مناسبة فتتعثر المسيرة النهضوية ويقل تراكم المنجزات ، بل قل ان المنجزات يمكن ان تجهض فيتلاشى اكثرها ويضيع معظمها ، وهو ما حدث اكثر من مرة في فترة القرن ونصف القرن المشار اليها . ومع هذا كله ورغم المسيرة المتعثرة يمكن القول ان النهضة العربية قد استكملت الكثير من شروط وجودها ، فمن جهة انتشرت المعارف وازداد الوعي وكثرت الجامعات ومؤسسات البحث ، ومن جهة تكونت البنى الاساسية اللازمة لعملية النهوض في كافة الميادين : الثقافة والتعليم والزراعة والاقتصاد والادارة والجيش والدفاع وغيرها كثير . واذا كانت بعض الاقطار العربية مازالت تفتقر الى بعض هذه البنى فان غيرها من الاقطار العربية يمكن ان يسد النقص الموجود ، وهنا يأتي دور التضامن العربي موضوع السؤال الثالث من هذا الاستفتاء حول النهضة .

ولكن ومع اننا نملك امكانات النهوض الانسانية والمادية ، فاننا لانزال لا نعيش واقع النهضة ، لماذا ؟ لان انظمتنا السياسية في غالبيتها الساحقة هي أنظمة لا تعبر عن رغبة الجماهير في النهضة ، وهي تحمي وجودها بالتبعية للغرب ، انها أنظمة عاجزة عن توظيف الكفاءات العربية التي يهاجر الكثير منها الى البلاد المتطورة ، تلك الكفاءات التي جاءت نتيجة سعي اجيال متعددة من العرب الى العلم والمعرفة ، وقد حصلت منها على ما يكفي لبدء مسيرة النهوض ، الا ان عدم توفر القيادات السياسية التي تفيد من هذه الكفاءات ومن البنى الاساسية المتوفرة يجعل المشكلة مشكلة سياسية اولا وقبل كل شيء ، اي انها مشكلة قيادات ونمط حكم ومصالح فئات حاكمة متعاكسة مع مصالح الشعوب ، فهي فئات حاكمة لا تستطيع الاستمرار في مواقعها دون حماية الغرب وامريكا

بالذات ، فاذا أضفنا الى هذا وعي الغرب والامبريالية الامريكية خاصة بخطر نهوض الشعب العربي على مصالحها واتخاذها الكثير من الخطوات التي تعرقل هذا النهوض وتجعله مهمة شاقة وصعبة ، أدركنا ان المشكلة في حقيقتها هي مشكلة سياسية داخليا وخارجيا .

(٢) بدأت النهضة مع الاحتكاك بالغرب ، فهي مزدوجة تؤكد مع جهة ضرورة حفاظ العرب على أصالتهم ، ومن جهة أخرى الاخذ بأسباب الحضارة الحديثة فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته :

النظم السياسية والاقتصادية والتربوية ؟

الادب والفن والفلسفة ؟

يوشي السؤال بأن قضية الاخذ عن الغرب والافادة من علومه لم تعد قضية خلافية ، وهذا صحيح الى حد بعيد ، الا ان السؤال يوشي أيضا بأن مجال الاخذ والافادة والاقتباس يجب ان يظل في ميدان العلوم التقريرية دون غيرها من العلوم التقويمية ، وان اقتباسنا في ميدان العلوم التقريرية يجعلنا محدثين في حين ان عدم اخذها في مجال القيم والمعايير والعلوم المرتبطة بهذه القيم وتلك المعايير هو ما يحفظ أصالتنا . والواقع ان طرح القضية بهذه الصورة هو طرح مبسط ، اذا لم نقل انه طرح خاطيء ، فهو يفترض أننا يمكن ان نكون انتقائيين انتخاييين ، فنقتبس في مجال دون مجال وهو يقيم تفرقة مصطنعة داخل المعرفة ، فجزء منها قيمى يعبر عن الاصاله وجزء تقريرى لا علاقة مباشرة للاصاله به . وفي رأيي ان هذا الطرح الذي يعبر عن موقف شائع بين اوساط المثقفين وغيرها غير ممكن التحقيق علم الصعيد العملي ، ونحن لا نستطيع ان تقتبس في مجال دون مجال ذلك ان القيم والعلوم التقويمية على صلة مباشرة بالزراعة والصناعة والتجارة والاقتصاد والسياسة والعلوم الادارية والفلكية والذرية والطبية الى آخر السلسلة ، أضف الى ذلك انه موقف مضلل لانه يوهمنا ان حفظ أصالتنا يكون في المحافظة على الاشكال التقليدية لضروب التعبير المباشر من ادب وفن وفلسفة .

والواقع ان كل مظاهر الحياة في المجتمع هي مجالات تعبير ، بعضها يبدو اكثر مباشرة من بعض ، وهي مجالات تعبير عن المستوى الثقافي والحضاري لشعب من الشعوب يكمل بعضها بعضا فتتشكل منها ثقافة المجتمع ، والواقع ايضا ان الاخذ والاعتباس والافادة يجب ان لا تقيد وأن لا تحد الا بحدين اثنين : الاول ان لا يكون الاعتباس لمجرد التقليد الاعمى ، والثاني ، وهو متمم للاول ، ان يكون مفيدا صالحا وان يوضع في خدمة الفرد والمجتمع . الاديب العربي لا يمكن ان يكون اديبا اذا كان بعيدا عن آداب العصر ، والفنان العربي لا يمكن ان يكون فنانا اذا تخلى عن فنون العالم المعاصر ومدارسه واتجاهاته ، والفيلسوف العربي لا يمكن ان يكون فيلسوفا اذا رفض الاعتباس والافادة من فلسفات الآخرين . تماما كما لا يمكن لعالم الفيزياء اليوم ان يسمى عالما فيزيائيا اذا اقتصر علمه على الفيزياء كما عرفت عند العرب في العصور الوسطى ، وكما لا يمكن للطبيب ان يكون طبيبا وللرياضي ان يكون رياضيا وللاقتصادي ان يكون اقتصاديا وللاداري ان يكون اداريا .. الخ . اذا رفض هؤلاء الاعتباس والافادة من علوم العصر وهي بالضرورة علوم غربية في مرجعيتها، عالية في فاعليتها ودائرة عملها .

اما الاصاله فلا تكون بالتمسك بالقديم دون الحديث ، بل تكون بالابداع والابتكار والعطاء ضمن اطار العصر الذي نعيش فيه . جاءت اصالتنا من ابداعنا وعطائنا وتبقى اصالتنا بابداعنا وعطائنا . أما التمسك ببعض مظاهر التعبير التقليدية ظنا بأنها تحفظ اصالتنا فهو وهم لا يقودنا الا الى المزيد من الابتعاد عن الاصاله والى الامعان في الخروج من العصر والبقاء على هامشه .

تبقى قضية لابد من الاشارة اليها هنا ، وهي ان الحضارة الحديثة تنطوي على جوانب ايجابية لا حصر لها ، الا انها في نفس الوقت تنطوي على بعض السلبيات ، ولسنا هنا لندخل في تفاصيل هذا الموضوع الا ان اخطار الحروب النووية والمكروبية وغيرها التي تهدد العالم ، وتلوث البيئة الذي يهدد المحيط الحيوي للانسان والحيوان على حد سواء ، ومركزية الاقتصاد العالمي التي تهدد بافقر شعوب العالم وتجويعها ، وغير هذا كثير ،

هو بعض الامثلة على سلبيات النهج العصري ، واذا كان لنا ان نختار فيجب ان نختار تصحيح نهج المسيرة الحضارية الراهنة ، وذلك لا يكون دون الدخول في معمعتها ، فاذا قدر لنا اي دور في هذا فنحن الاصلاح حقا ، واذا بقينا خارج المسيرة فنحن نحن المتخلفون .

٣) التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، فما دوره على الضبط ، وما الاغراض التي حققها حتى الآن او يمكن ان يحققها ؟

التضامن العربي ضروري ، الا انه وحده لا يكفي ، فنحن نواجه نواجه تحديات كبرى لا نستطيع التصدي لها الا بالوحدة او الاتحاد . فنحن نواجه الخطر العسكري الاسرائيلي والامريكي ، ونحن بحاجة للوحدة او الاتحاد العسكري . ونحن نواجه الافقار والتجويع ، ونحن بحاجة للتكافل الاقتصادي العربي ، ونحن نواجه خطر التبعية في كافة الميادين ، ونحن بحاجة لتكاتف الجهود . ونحن نرى العالم يسير نحو التكتلات الكبرى التي تضمن عدم زوال الشعوب في عالم متصارع ، ونحن بحاجة لما يجمعنا ويوحدنا ولا يجمعنا ويوحدنا تضامن من نوع جامعة الدول العربية بل يجمعنا ويوحدنا ادراكنا للتحديات الكبرى التي تواجهنا وادراكنا لوحدة هذه التحديات التي لا يكون التصدي لها الا بوحدة المواقف القائمة على وحدة المصير ووحدة الاهداف ووحدة المصالح .

حول مستقبل اللغة العربية :

١) هل تحقق الفرض من تحديث اللغة العربية الذي بدأ منذ جوالي قرن ونصف ، فصارت بمقياس اللغات العالمية وصار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة العالمية ؟

اعتقد ان اللغة العربية الحديثة تستطيع ان تؤدي العلوم والاداب والفلسفة وجميع الابتكارات ومنجزات التكنولوجيا دون صعوبات . وقد اثبتت اللغة العربية قدرتها على التطور والتكيف وقابليتها للحياة واستعدادها للبقاء ، فنحن اليوم نستعمل لغة عربية جديدة او قل متجددة في مفرداتها وتراكيبها اللغوية ، ولا ادل على ذلك من الفرق الكبير بينها وبين اللغة العربية الجاهلية ، فالمثقف العربي اليوم لا يستخدم لغة الجاهلية ، بل

انه لا يفهمها دون استخدام المعاجم والقواميس . وهذه اللغة المستجدة تختلف أيضا عن اللغة العربية الوسيطة ، لغة عصور الازدهار العربي التي تمثل مرحلة متوسطة بين المرحلة الجاهلية والمرحلة الحديثة . واذا كان هناك من اشكالات تعترض استخدام اللغة العربية الجديدة في العلوم ومبتكرات الحضارة والاداب والفلسفة وغيرها ، فان هذه الاشكالات تعود لاسباب لا تتعلق باللغة نفسها : منها ان طرق تعلم العربية ولا سيما قواعدها هي طرق قديمة عقيمة تعقد الامور أمام المتعلم ، وهذه مشكلة تربوية كما هو واضح . ومنها عدم وجود المدرسين الكفاء المالكين لزام العربية ، وهي مشكلة تربوية أيضا . ومنها عدم توحيد المصطلحات المستجدة في اللغة في هذا العلم او ذاك ، وهذا يعود الى عدم التنسيق بين المشتغلين في العلم الواحد في شتى الاقطار العربية ، وعدم لعب المؤسسات الثقافية العربية دورها في هذا الميدان الا في نطاق ضيق ، وهذه مشكلة سياسية في نظري . ومنها ان مبتكرات الحضارة وتطور العلوم والتطور المعرفي عموما يسير في العالم بخطوات سريعة لا يمكن اللحاق بها دون جهود مخططة ومبرمجة ومدروسة ، وهو امر لم نعد أنفسنا له ، وهي مشكلة حضارية في اعتقادي ...

(٢) هل تستطيع اللغة العربية في وضعها الراهن استيعاب المحكي المتصل بالواقع المباشر وبالتالي تجاوز الازدواجية في التعبير ؟

أثبتت بعض الدراسات اللسانية في ميدان ازدواجية التعبير عند العرب ان حل هذه المشكلة يكون عبر المزيد من التعليم ، وان الازدواجية تسير نحو التلاشي مع ارتفاع درجة ثقافة الفرد . في الاسرة الواحدة تعبر الجدة غير المتعلمة بمصطلحات مختلفة عن مصطلحات ابنتها المتعلمة وبمصطلحات حفيدها المثقف . وهذا يصدق على القطر الواحد وعلى الامة بأسرها . حل هذه المشكلة ذان في محو الامية وارتفاع مستوى العلم والمعرفة عموما عند المواطنين .

(٣) ما الدور الذي تلعبه اللغة في توحيد العرب ؟

دور كبير ، وخاصة في غياب عوامل التوحيد الاخرى

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة قضايا النهضة العربية

القديم والجديد

اعداد وتقديم : محمد كامل الخطيب

تاريخ المسرح

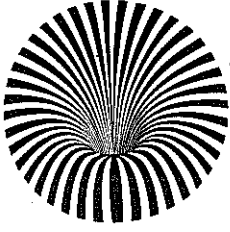
الجزء الخامس

ترجمة

الأب الياس زحلاوي

تأليف

فيتو باندولفي



شركات

عصر النهضة روائياً

حنامينة

بؤس العقل النهضوي

غالب هلسا

الفكر العرقي

في العصر الليبرالي

البريت حوراني

ترجمة، فاضل جتكر

١- عصر النهضة روائياً

حماينة

غاية هذه المشاركة في الكلام على عصر النهضة ،
وتخصيصاً في المئة عام الممتدة بين منتصف القرن
التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين ، ليست
الدراسة ، أو البحث ، أو النظر في المشروع الإبداعي ،
أو التحليل الاجتماعي والأدبي ، فهذه المقاربات متروكة
لأن يستطيعونها : قصدت الباحثين المتخصصين الذين
يتناولون عصر النهضة ، منذ غزو القوات الفرنسية
بقيادة نابليون بونابرت لمصر ، وما استتبع ذلك من
دخول المطبعة ، أو التعامل مع المطبعة ، باعتبارها نقلة
كبيرة في صناعة الصحافة والكتاب ، وتالياً الفكر ، ثم
حكم محمد علي باشا الكبير ، والبعثات التي أوفدها إلى
أوروبا ، وإلى فرنسا تحديداً، وعودة أعضاء هذه البعثات
برؤى جديدة ، وأفكار جديدة ، على نحو ما فصل
رفاعة الطهطاوي في كتابه « تخليص الأبريز في تلخيص
باريس » الذي أراد منه نقل مشاهداته في بلاد

الفرنسيس ، متضمنة آراء في هذه المشاهدات ، ووضعها في متناول القراء المصريين والعرب ، ليفتح العيون ، وينبه الأذهان ، ويسهم في قيام عصر النهضة العربية الذي سيقطع ، تدريجيا ، السلسلة الثقافية السائدة ، نتيجة انقطاع السلسلة الاجتماعية القائمة بما طرأ عليها أرهاصات الفكر البورجوازي ، وما تبعه من تكوينات البنى البورجوازية ، التي ستخوض ، منذ ذلك ، نضالا طويلا ، خفيا ومعلنا ، لانضاج عملية انزياح الاقطاع ، بأفكاره وتقاليده ، وبنائه التحتية ، من ملكية الأرض الى حيازة الصنعة الحرفية الصغيرة واحتكارها ، والتمسك بكل تخلف الحياة الزراعية ، وما نشأ عن ذلك من انفrazات ومعوقات النمو الاجتماعي ، التي كان لها معادله في النمو الثقافي ، حيث سادت ظروف تحجر الفكر وانحطاطه ، ومحاربة الجديد ، والتشبث بالقديم ليبقى قديما وسائدا .

انني ، في هذه الصفحات القليلة ، أرغب في الكلام على عصر النهضة ، من جانب واحد ، هو جانب انقطاع السلسلة الثقافية القديمة ، وقيام سلسلة ثقافية جديدة ، كانت القصة والرواية والمسرحية من نتاجاتها ، وكانت هذه النتاجات ، بالاجناس الأدبية الجديدة التي تخلقت في ظروفها ، انتصارا على الصعيد الفكر ، استدعاه التغير على الصعيد الاجتماعي ، الذي سمح بتبدلات اقتصادية مهمة ، برزت في مطلع القرن العشرين ، وكانت ثورة عام ١٩١٩ في مصر ذروتها ، والتعبير السياسي عنها .

والسؤال المحدد الذي اطرحه ، واحاول الاجابة عليه ، في الحدود التي اشرت اليها ، هو التالي : ماذا يعني عصر النهضة بالنسبة لي كروائي ؟ وفي الجواب اقول : لو لم يكن عصر النهضة العربية ، لما كانت الرواية العربية ، فهذا الجنس الأدبي الذي هو وليد عصر البورجوازية الأوروبية ، حسب جورج لوكاتش ، هو وليد البورجوازية العربية وملحمتها أيضا ، ، لو قبض للبورجوازية العربية ، خاصة في مصر ، ان تستوفي شروطها ، أي ان تلعب دورها الاقتصادي ، بالقطع مع المركز الاقتصادي الرأسمالي العالمي ، وان تسير ، في نمط انتاجها ، في خط مستقل ، وفي بناء اقتصادي متكامل ، يتطلب ايدولوجيته ، ويصوغها ، ويبرز فلاسفتها ومفكرتها وكتابها ، على نحو ما حدث في أوروبا تماما .

ما حدث عندنا كان العكس . لم تقطع البورجوازية العربية مع المركز الاقتصادي الرأسمالي العالمي . ظلت تابعة له في نمط انتاجها الكولونيالي ،

مشدودة بأسباب سلطتها الى الرأسمالية العالمية ، مسخرة لخدمة مشاريعها ، وبذلك تخلت البورجوازية العربية عن دورها النهضوي ، عن استقلالها ، وفشلت في أن تمتلك اقتصادها الوطني ، وفقدت امكانية الاستثمار في صعودها ، وفي صياغة ايدولوجيتها ، بل انتهت بمصر الى الوقوع ، اكثر فأكثر ، نتيجة المديونية ، في قبضة الاحتلال الانكليزي ، واشتدت هذه القبضة ، مع الخديوي اسماعيل إحكاما ، وامعنت في الصناعة المصرية الناشئة تخريبا ، وفي تفتيت البورجوازية الوطنية وتمزيقها ، وتقسيمها الى كتل متناحرة ، بين مؤيدة للقصر ومعارضة له ، ومتعاونة مع الاحتلال الانكليزي ، ومقاومة له ، مما ادى الى فشل المشروع النهضوي الفكري ، بسبب فشل المشروع النهضوي البورجوازي الاقتصادي والاجتماعي ، وارتثانه للفرب .

على هذا النحو ، انقطع الجرى ، بين أوائل مفكري عصر النهضة العربية ، امثال محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وجمال الدين الافغاني ، وبين عبد الله النديم وقاسم امين ولطفي السيد والشيخ عبد الرازق ومن جايلهم من طه حسين الى سلامة موسى وغيره .

واذا كان علينا ، الآن ، أن نعود الى دراسة عصر النهضة العربية ، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، وامتلاكه معرفيا ، لاعادة انتاجه ثقافيا في ظروفنا الحاضرة ، وفي ضوء المعرفة التي صارت الينا من رواده ، فان علينا أن نبحث عن أطراف الخيوط الفكرية المقطوعة ، ونعيد وصلها ، في ظروف جديدة ، راهنة ، هي ظروفنا في الوطن العربي كله ، ثم نستأنف السير بمشروعنا التنويري الجديد ، المشروع الذي علينا أن نجند له كل طاقاتنا الإبداعية ، انطلاقا من رؤية الاشياء في ضوء جديد ، هو ضوء الفكر التقدمي ، الوطني والقومي ، وبعبارة اصح ، ضوء الفكر الاشتراكي الذي كان مفيبا ، أو غائبا ، في المراحل الاولى للنهضة العربية ، ولم نعرفه ، أو نتعرف اليه ، الا مع بدايات هذا القرن . ثم علينا أن نرى الى السلسلة الثقافية القديمة ، فندرس مكوناتها ، ومقوماتها ، ونتفحص مواقفها ، ونحلل نتائجها ، ونرى كيف قطعت هذه السلسلة والمعركة الفكرية التي دارت حولها ، واستفرقت النصف

الثاني من القرن التاسع عشر ، وبدايات القرن العشرين ، ثم عادت الآن الى الظهور ، تحت أستار من الاتهامات والتلفيقات الكاذبة ، الموجهة ضد الفكر التنويري ، في مجابهته للفكر التجهيلي الظلامي .

« لقد كانت السلسلة الثقافية العربية التقليدية ، حتى أوائل هذا القرن ، تحتوي ، في جانبها الادبي ، أجناس الشعر والمقلمة والرسائل والتراجم والسير وغيرها . لكن هذه السلسلة ، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ، كانت قد بدأت تتغير بالتزامن مع تغير تركيب المجتمع نتيجة العوامل الخارجية (أوروبا) والداخلية «مجتمع الدولة العثمانية» ، وما كان يحدث فيه من اصلاحات وتنظيمات وحركات اجتماعية وفكرية جديدة (١) » ، ويتغير حلقات السلسلة التقليدية ، تغيرت السلسلة كلها ، حلقة بعد أخرى ، وكان هذا يعني ، بالضرورة ، ولادة سلسلة ثقافية جديدة ، ذات أجناس أدبية جديدة ، ومنها الرواية ، التي انا في صدد الكلام عنها .

لنلاحظ ، أولا ، أن الشعر هو الذي تقدم ، ليكون الجنس البديل في هذا التغيير ، لكن الشعر ، في ضربه المطرقية ، التي حطمت حلقات الاخوانيات والتراسل واللعب اللفظي ، كما في شعر عصر الانحطاط ، ما لبث ، أن وجه ضربة اشد وقعا ، حين أخذ بالحدائة . هنا كان الانعطاف الاخطر ، باعتبار أن التغيير حدث في قلب الشعرية ، هذه التي كانت عقد السلسلة القديمة ، باعتبار أن الشعر هو « ديوان العرب » ثم تفككت الحلقات ، فحلت القصة محل المقامة ، والمقالة محل الرسالة ، والدراسات مقابل التراجم ، وكانت الرواية ، بما هي رؤية اجتماعية متكاملة ، وبما هي جنس أدبي تطلب لغة خاصة ، لغة نقيضا للسجع والبلاغة ، أهم قطع في السلسلة القديمة ، وأهم مدماك ، في بناء السلسلة الجديدة ، وحوها قامت معركة أدبية ، ترافقت والمعركة الاجتماعية ، أو أن هذه استدعت تلك ، فكان نضال بين الجديد والقديم ،

(١) مخطوطة كتاب « تكوين الرواية العربية - اللغة لرؤية العالم » لمحمد كامل الخطيب ، التي تستند هذه المقالة الى ما ورد فيها من شواهد ومراجع بصورة أساسية .

بين كرم ملحم كرم ومصطفى صادق الرافعي ، وكان هذا النضال اجتماعيا في البنية التحتية ، الاقتصادية ، وكان ثقافيا في البنية الفوقية الثقافية والمعرفية .

دخول الرواية ، اذن ، لم يكن سهلا ، ولم يتقبله التقليديون بالمهانة ، بل شنوا عليه هجوما ضاريا ، وكانت حجتهم ان هذه « الرومان » - كما كانوا يسمونها - بدعة جاءت من الغرب . وفعلا جاءت الرواية والقصة والمسرحية من الغرب ، حين عجزت البورجوازية العربية ، على نحو ما تقدم ، ان تنهض على مهاد اقتصادي مستقل ، وان تتطور وتأخذ مكانتها وحجمها ، وتستعلن في ادبياتها ، التي تنشق من صلبها ، تعبيرا عنها ، وحملا لايدولوجيتها .

الرواية ، اذن ، جنس ادبي غربي . هذا امر اصبح بدھية بذاتها ، صارت الآن خارج دائرة الجدل والنقاش . لكن الرواية ، او «الرومان» او « الرومانيات » كما كان يسميها محمد عبده اختلط مفهومها بمفهوم القصة ، ومفهوم المسرحية ، التي كانوا يطلقون عليها اسم رواية أيضا . والنقاشات التي دارت في مطلع هذا القرن ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية ، حول الرواية ، كانت بين فرعيين ، مؤيد ومعارض ، وقد استخدم الفريق المعارض ، كما سيأتي ، أشد النعوت ، واقدح السباب ، وأوقح الاتهامات ، ضد الفريق المؤيد . ولم يستقر وضع الرواية ، كجنس ادبي فرض نفسه على الساحة الادبية ، الا عند نهاية النصف الاول وبداية النصف الثاني من القرن العشرين ، وعلى يد نجيب محفوظ الذي كان مؤسسا للرواية العربية بامتياز ، مستفيدا من المحاولات الروائية السابقة والرائدة . مثل رواية « زينب » لمحمد حسين هيكل ، و « الاجنحة المتكسرة » لجبران خليل جبران ، هاتين الروايتين اللتين توفر فيهما ، الى حد متقدم ، المستوى الفني للرواية ، بعد ان كانت الروايات السابقة ، كروايات فرنسيس المارش وغيره ، ضربا من الحكاية التي محورها الموعظة الاخلاقية والاجتماعية لا اكثر .

ان نضال الرواية ، لاثبات وجودها ، ولترسيخ جنورها في التربة الادبية العربية ، ترافق مع ثورة ١٩١٩ ، في مصر ، وما تلاها من تحول

اجتماعي منذ عشرينات هذا القرن ، وكان التغيير الابرز الذي احدثته الرواية ، هو التغيير في اللغة السائدة آنذاك ، وهو تغيير عميق ، شامل ، استدعته الضرورة ، وفرضته الضرورة ايضا ، ما دامت اللغة هي وسيلة التعبير بالنسبة للروائي ، سواء في طرح رؤيته الاجتماعية ، أو رؤيته الانسانية ، أو قول ما يريد ان يقول ، وتوصيله الى الناس في قالب أدبي جديد وغير مالوف .

ومع هيكل وجبران ، وكذلك مع روايات جورج زيدان ومعروف الارناؤوط التاريخية ، تغير ايضا اسلوب التناول الروائي . انتهى ، تدريجيا ، الاسلوب الشكلي البحث ، وتراجعت الشكلانية كمنهج مغرق في الحذقة ، همه اصطفاغ الكلمات ، أو توليدها نحتيا ، وإبقاء المضمون مغيبا ، والاشتغال على الشكل كغاية في ذاته ، وكغاية ترمي الى النأي عن الواقع والحياة ، وما في مقاربتهما من حرج .

ورغم أن روايات ذات اتجاه واقعي سبقت روايات نجيب محفوظ ، إلا أن هذا الاتجاه انتزع الاعتراف به ، واستقر في نظرية الرواية العربية، مع نجيب محفوظ نفسه ، الذي قدم شهادة على صحة هذا الاتجاه ، وعلو سويته الفنية ، في روايته « زقاق المدق » التي ما لبثت أن عززت اتجاهها هذا رواية « الارض » لعبد الرحمن الشرقاوي وغيرها من الروايات التي صدرت في سورية وقبل ذلك في لبنان ، مثل « الرغبة » لتوفيق يوسف عواد ، التي كانت رائدة في التبشير بالاتجاه الواقعي منذ الثلاثينات .

ومع صدور رواية « الرغبة » ثم روايات « زقاق المدق » « خان الخليلي » « القاهرة الجديدة » و « الارض » و « المصباح الزرق » تأصل ، وتجذر الاتجاه الواقعي في الرواية ، الذي اثبت :

- ١ - امتلاك الرواية العربية لهويتها .
- ٢ - امتلاك الرواية العربية لرؤيتها الاجتماعية الانسانية .
- ٣ - طواعية اللغة العربية لفن الرواية ودخض كل المزايم السابقة عن ان هذه اللغة تقف عائقا في وجه تطور الرواية والقصة والمسرحية ،

والاجناس الادبية الجديدة ، التي فرضت سلسلتها الثقافية عندما حطمت وطردت الى الابد السلسلة الثقافية القديمة ، سلسلة المقامة والسيرة والحكاية الخ ...

وفي موضوع اللغة العربية ، يمكن ملاحظة مرحلة تاريخية كاملة ، تعالت الاصوات فيها مطالبة بتحرير هذه اللغة من قيودها . ان ابراهيم اليازجي ، منذ اواخر القرن التاسع عشر كان ينادي بتجديد اللغة العربية . وقد دق ناقوس التنبيه والتحذير من مخاطر ابقاء هذه اللغة على ما هي عليه ، كصناعة للانشاء ، والسجع ، والمحسنات البديعية ، والبلاغة ، والخطابة ، وكان يطالب بتخليص اللغة من جمودها ، ومن ابتعادها عن لغة الناس ، عن لغة الحياة اليومية ، وقد عارضه الجموديون بشدة ، وذهبوا الى حد رفض اعتبار « الف ليلة وليلة » ادبا بسبب بساطة لغتها ، وفي موضوع اللغة ايضا ، كانت ليحيى حقي ، منذ اوائل هذا القرن ، وقفة معروفة في مطالبتها ، واصرارها على تحرير اللغة العربية من جمودها . فقد قال : « كان علينا ، في فن القصة ، ان نفك مخالب المقامات والخطابة والوعظ ، والارشاد والزخارف اللفظية عن عنق اللغة العربية » .

وإذا كان تطور اللغة العربية ، باصرار من المجددين اللغويين ، قد بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر ، الا ان التغيير في هذه اللغة ، والاقتراب بها من لغة الناس اليومية ، لم يبدأ الا مع بداية ظهور القصة والرواية كجنسين ادبيين جديدين على الساحة الادبية العربية ، ويمكن القول انه مع محمود تيمور اخذت لغة القصة تتميز بالحرية والانطلاق ، ومع روايات « زينب » و « الاجنحة المتكسرة » و « الرغيف » وغيرها ، دخلت اللغة العربية في طور جديد ، هو طور الانتصار على جمود اللغة السابق ، والانطلاق الى رحاب التعبير الرومانسي والواقعي ، وصار في وسع الكاتب ، متوسلا اللغة الجديدة ، او المتطورة ، ان يخاطب عقول القراء ، بعد ان كانت اللغة الانشائية تخاطب غرائزهم وحدها .

الرواية ، في هذا البعد اللغوي ، جديد قام على انقراض القديم . انه فوز للسلسلة الثقافية الجديدة ، على السلسلة الثقافية القديمة ،

واختراق تاريخي على جبهة الادب ، تزامن مع الاختراق على جبهة المجتمع ، وانتاج معرفي نقیض ، مثمر ، حامل للفكر ، بما هو مبدع له ، وحرکة انزیاح كاملة ، لكل ذلك الموروث البالي ، لتحل محله رؤية جديدة ، ولغة جديدة ، ومضمون جديد ، في شكل جديد : انه الانتصار . لكن یثن غیر قليل ، ونضال غیر قصیر ، ومعركة تطاولت حتی كان الحسم في بداية الاربعينات من هذا القرن ، الحسم الذي ارسى قواعد القصة العربية ، ذات الهوية العربية ، مع الدكتور يوسف ادريس ، وارسى قواعد الرواية العربية ، ذات الهوية العربية مع نجيب محفوظ ، وقبلهما مع جماعة أبولو ، وحرکتها التجديدية في الشعر ، التي قادها ابراهيم ناجي ، ارسى الشعر الجديد ، ذي المضمون الجديد ، قواعد مدرسية شعرية عربية مفارقة ، فيها اختراق للسلسلة القديمة وليس قطعا معها . القطع سيأتي تاليا ، مع حركة الشعر الحديث ، منذ بداية الخمسينات ، وبريادة بدر شاكر السياب ونازك الملائكة ، وفي المرحلة التالية : أدونيس ، البياتي ، عبد الصبور ، أنسي الحاج ، الحجازي ، دنقل وغيرهم ، وبذلك تمتلك الاجناس الادبية الجديدة استقراريتها ، مع صعود البورجوازية العربية الصغيرة ووصولها الى الحكم ، ومع التغير الذي أحدثته في البنية الاقتصادية والاجتماعية ، في مصر أولا ، وفي سورية والعراق والجزائر ثانيا .

ان النقلة ، في مجال الرواية ، منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وحتى أواخر النصف الثاني من القرن العشرين ، هي نقلة كبيرة ، لا يمكن تقدير أهميتها وروعيتها ، الا بمقلونة شكل الرواية ، لفتها ، نصها ، مضمونها ، بين نخلة أفندي صالح ونجيب محفوظ مثلا . ولان نص رواية محفوظ معروف ، في مضمونه وشكله ، اكتفي ، ههنا ، بتقديم بداية نص روائي النخلة أفندي صالح ، يعود تاريخه الى عام ١٨٧٥ ، وهو نص معرب عن الفرنسية ، ومكتوب « باللهجة الدارجة غير النحوية الادبية » اسمها « الدرياق في احوال العشاق » وكتب لها مقدمة افتتحها بالقول « نحمدك اللهم يا من حكمت على اهل الهوى بالنوى والفراق ، وتوجت بالوجد قلوب العشاق ، حتى اذا دنوا خافوا من الفراق ، وان ناوا حنوا الى التلاق ، أو ضحكوا فالدمع في الاماق » وبدأ روايته على هذا النحو : « انه في اليوم الثاني عشر من شهر آذار

سنة ١٨٤٧ ، بينما كنت أتمشى في الشارع المعروف بشارع لافيت في مدينة باريس ، رأيت ورقة صفراء ملصوقة على الحائط ومرقوما عليها اعلان باشهار اثاث بيت وأشياء ثمينة غريبة الشكل للمبيع بسبب وفاة صاحبها .

انها ولادة روائية عسيرة حتى وهي معربة . لمكبتها ولادة على كل حال ، فرواية فرنسيس المراثس الحلبي لم تكن ، وهي موضوعة بالعربية ، وبالعربية الفصحى ، بأفضل من بداية نخلة أفندي صالح لكن مع مطلع القرن العشرين ، بدأ تخلخل السلسلة الاجتماعية - الثقافية العربية ، وبدأ معها تخلخل استقرار الاجناس الادبية القديمة ، وخاصة المقامة ، لتأخذ الرواية مكانها ، أي لتبدأ السلسلة الاجتماعية - الثقافية الجديدة والمتعاقبة بروعاها التاريخية الى الكون ، أي بما يمنحها هويتها ، أو احساسها بهذه الهوية ، « فالهوية ليست امتيازاً ، لكنها وجود مستمر ، ليست صفات ، لكنها وجود متعاقب ، وإذا انقرضت مجموعة اجتماعية ، فماذا يهم من صفاتها وروعاها للكون ، أو خصائصها ، ان وجدت ؟ فكيف تبدت اذن ، رؤى العالم ، في الرواية العربية ، والى أي مدى نضجت الرواية العربية بحيث تستطيع تمثل وتقديم هذا التنوع الكبير في الرؤى ، هذا التنوع الذي يشكل بعداً آخر لتنوع الوجود وتعقيده ، لتعددية أوجه الحياة ، وتعددية طرق النظرة اليها ، أو عيشها ؟ » (١).

نحن ، الآن ، في الربع الاخير من القرن العشرين ، والجواب على هذا التساؤل نلتمسه في الرواية العربية ذاتها ، الرواية التي ، في سيرورتها الى النضج ، طرحت ، بما رسمت من اشارات الاستفهام ، اسئلتها هي ، الموجهة اليها كقراء ، ونحن نجد في الدلالات الروائية العربية اجوبة هذه الاسئلة ، ونصل معها الى قناعة ان الرواية العربية بلغت مرحلة النضج ، مع اننا كنا ، ولما نزل ، نصوغ قلقنا بجملته دالة هي : « الى أي مدى كان هذا النضج ؟ » ثم نضع نقطة على السطر ، نقطة مفتوحة ، لا هي نقطة الختام ، ولا تدعيها ، ولا تريد ان تكونها ، بل تحيلنا الى ان نبدأ من سطر

جديد ، في فصل جديد ، هو الفصل الذي يجب ان يتناول الرواية العربية التي دشت حضورها دوليا ، وكرمتها ، وفكرمت بها ، جائزة نوبل .

ان الرحلة الطويلة التي شقت فيها الرواية العربية طريقها الصعب ، امام مقاومة عنيدة مازومة ، متجلببة باثواب التزمت ، قد كانت رحلة عذاب فعلا كما وصفها غالي شكري . فهذه المقاومة توسلت ، تحقيقا لغايتها ، وسائل غير مشروعة ، غير شريفة ، غير مقبولة ، تبدأ بالشهير والتفكير لتصل الى الاتهام الذي كان ، في وقته ، يستعدي السلطة لتجهيز حبال المشائق ، ووضع انشوطاتها في رقاب الروائيين والقصاصين الاوائل . ويحسن بنا ان نتوقف ، ولو قليلا ، عند نقطة البداية ، ونستعيد تلك المساجلات ، التي كانت مثيرة للاسفاق في وقتها ، ومثيرة للدهشة في وقتنا هذا . فالعقاد ، هذه الموهبة الادبية الموضوعة في خدمة الرجعية ، بوعي او دونه ، يتهم القصة ، بما هي جنس ادبي ، يتداخل والجنس الروائي ، بانها في خدمة اعداء العرب ، بدعوى انها تخدم افكارا تستوجب عقابا شديدا ، عقابا صارما ، ومثل هذا العقاب الظالم المطلوب ، طالما مشى التقدميون العرب على جمرة وهم حفاة ، او تسمرؤا على خشبته وعلى رؤوسهم اكاليل الشوك .

كان العقاد ، بعد ان اتهم القصة وافرغ حقه في عبارات اتهامية تستثير غرائز العامة ضد هذا الجنس الادبي ومبدعيه ، يقول : « لا اقرأ قصة حيث يسعني ان اقرأ كتابا او ديوان شعر ، ولست احسبها من خيرة ثمار العقول . . . ولكن الرواية بعد هذا في مرتبة دون مرتبة الشعر ، ودون مرتبة النقد ، او البيان المنثور . . ان خمسين صفحة من قصة لا تعطيك المحصول الذي يعطيه بيت :

**وتلفتت عيني فمدت يدي
عني الطول تلفت القلب**

او هذا البيت ، او هذا . . . » (١) .

ويصف زكي مبارك كتاب القصة بانهم « ينتمون الى الطبقة الدنيا من الأدباء ، وبانه من النادر ان يكون بينهم من ظفر بثقافة ادبية وافرة تبيح له ان يكون ذا رأى خاص أو اسلوب طريف ، وبانهم عالية على الآداب الاجنبية » (٢) .

ويمعن مصطفى صادق الرافعي ، في عدائه للقصة - الرواية ، في كثير من مقالاته ، وهو يحدد رأيه عام ١٩٣٤ في مجلة « الرسالة » في جواب على سؤال : « لماذا لم تكتب القصة ، وتحت العنوان التالي : « فلسفة القصة ولماذا لا اكتب فيها ؟ قائلا : « شاع ادب القصة في اوربا ، وطفى عندهم على المقالة ، والكتاب وديوان الشعر جميعا ، فقام عندنا المتابعون في الراي او المقلدون في الهوى ، والضعفاء بطبيعة التقليد والمتابعة ، قاموا يدعون الى هذا الفن من الكتابة ، ولا يرون من لا يكتب فيه الا مدبرا من عصره وأدبه . ولاجرم اذا كانوا هم انفسهم مدبرين عن الحقيقة ومعنى الحقيقة . . انا لا اعبأ بالمظاهر والاعراض التي يأتي بها يوم وينسخها آخر . والقبلة التي اتجه اليها في الادب انما هي النفس الشرقية في دينها وفضائلها ، فلا اكتب الا ما يعشها حية ويزيد في حياتها سموا ، ويمكن لفضائلها وخصائصها في الحياة ، ولذا لا امس من الآداب الا نواحيها العليا ، ثم انه يخيل الي دائما اني رسول لغوي بعث للدفاع عن القرآن ولغته وبيانه . . متحاشيا ان انقل الى كتابتي دواب الارض او دواب الناس او دواب الحوادث (٣) .

ويكتب احمد حسن الزيات ، صاحب « الرسالة » عام ١٩٣٧ ، الآتي :
 « . . وستظل « مجلة الرسالة » تنقل خطاها الوئيدة السديدة المتزنة على ما رسمته لها كرامة الجنس وطبيعة البيئة وحاجة الثقافة . لا تتخذ ليو الحديث ولا تصطنع غ خوادع الحس ولا تتعلق شهوات الانفس واصدقاؤها - والحمد لله والشكر لهم - لبسوها على هذه الخشونة فلا يريدون ان تخطر

(٢) من مقالة « حياتنا الادبية » مجلة المعرفة ، اذار ١٩٣٢ ، نقلا عن المرجع السابق .

(٣) الرسالة ، العدد ١٨٢ ، كانون الثاني ١٩٣٧ ، نقلا عن المرجع السابق .

في وشي ولا ان تطرى في كلام ولا ان تميل الى هوى العافية . حتى ابوا كل
الادباء ان يتسع فيها مجال القصص « (٤) » . .

ثلاثة من كبار كتاب الثلاثينات فما فوق ، ومن ابرز مجابليهم :
يرفضون القصة - الرواية ، ويرمونها بالسفه من الكلام ، وينعتون الآخذين
بها ، والماملين على فنها ، نعوتا قبيحة ، فيها افتقار الى اللياقة ، والحس
السليم ، والذوق الذي ينبغي ان يتحلى به صغار الكتاب ، فكيف بالكبار
منهم . . فما هو دافعهم الى ذلك ؟ ولماذا هذا التعتت حيال جنس ادبي
جديد ، وهذا الهراء في الحملة عليه ؟ احدهم : العقاد ، الذي سيعود هو
نفسه ، ويحاول كتابة الرواية دون نجاح ، يكشف لنا طرفا من الستر الذي
وراءه تطلتى دوافعهم ، حين يعلن ان القصة تنشر افكارا اجتماعية يصفها
بالهدامة ، ويتجاوز التلميح الى التصريح بعد ذلك ، فيقول ان « القصة
تروج للشيوعية » اما مصطفى صادق الرافعي ، فانه ينطلق في معاداة
الرواية من منطلق فيه خبت ، فيه تدجيل ، حين يعلن انه انما يفعل ذلك
غيرة على « النفس الشرقية في دينها وفضائلها » ويتلطف احمد حسن
الزيات ، متواريا وراء مجلته « الرسالة » التي « لا تتخذ لهو الحديث ولا
تصنع خوادع الحس » برفض القصة رفضا فيه حدلقة ، زاعما ان
اصدقاء المجلة « ابوا كل الابداء ان يتسع فيها مجال القصص » . . والحقيقة
ان هؤلاء الكتاب وغيرهم كانوا يعادون القصة - الرواية لانها اجترأت على
اللفة المحنطة ففكت اكفانها ، وبعثتها من مرقدها ، ونزلت بها الى اوساط
الناس ، وعبرت بواسطتها عن همومهم ومشاكلهم ، ولانها - القصة -
الرواية - كانت تحمل رؤية جديدة الى العالم ، وتؤدي وظيفة اجتماعية
ذات اثر في تنبيه المجتمعات العربية وايقاظها من سبات الاضاليل
والخرافات وتحريرها من اغلال القديم والمألوف ، وتحريرها تاليا من
الخنوع المطلق للحكام والظالمين .

زيادة على ذلك ، ومن الناحية الشكلية الصرف ، كان العقاد يقاوم
القصة لانها تخرج عن اطار المقالة التي اخذ بها ، ويضيق بها مصطفى صادق
الرافعي بسبب من انها تهدم صنعة البائسة في المنحوتة اللغوية ، هو

الذي كان يعتبر نفسه « رسول لغوي » الى العالم ، ويرتفع عنها احمد حسن الزيات لانها تجعل بلاغته بددا ، ومع هؤلاء كان يقف اخرون ، ازهريون ، وتقليديون ومتحذلقون ، ومتحجرون لغه وفكرا ، غير ان موجة التجديد اللغوي ، المطلوبة لذاتها انسجاما مع تغيرات العصر ، والمستدعاة بحكم الضرورة بسبب الاجناس الادبية المغايرة للاجناس السائدة والبائدة في الادب ، سرعان ما سوف تنتصر في هذه المعركة ، التي استغرقت النصف الاول من القرن العشرين ، ويأتي الزمن الذي تصبح فيه القصة - الرواية بلفتها الخاصة ، سيدة الموقف ، حتى ان التحول نحوها يصبح تيارا جارفا ، يصفه مارون عبود بهذه الكلمات التي تلخص الرد التاريخي على المتزمتين : « كان اكبرهم الاديب ، فيما مضى ، ان يكون شاعرا ، اما اقصى ما يروم اليوم فهو ان يحصى في عداد القصصيين » (١) .

ان الفترة بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٥٢ ليست شيئا في حساب الزمن ، لكنها ، بالنسبة لمعركة القصة - الرواية ، بين مؤيديها ومعارضيه ، كانت كافية لان تقلب المفاهيم ، اذا ما استرجعنا قول يحيى حقي عام ١٩٢٧ « اما في مصر فالقصة المطولة (الرواية) لم تولد بعد » وقارناه بما قاله مارون عبود عام ١٩٥٢ ولاحظنا ان الكتاب العرب تسابقوا في العقد التالي لكلام يحيى حقي ، الى ممارسة كتابة القصة الرواية وعلى نحو متواتر السرعة . فقد صدرت الروايات الرائدة ، والمبكرة زمنيا ، حسب التواريخ التالية : « جنابة اوربا على نفسها » لاحمد فتحي عام ١٩٠٦ ، « عذراء دانشواي » لمحمود طاهر حقي عام ١٩٠٦ ، « الاجنحة المتكسرة » لجبران خليل جبران عام ١٩١٢ ، « زينب » احمد حسين هيكمل عام ١٩١٤ ، « جلال خالد » لمحمود احمد السيد ١٩٢٨ ، « الرغبة » لتوفيق يوسف عواد عام ١٩٣٦ ، اضافة الى قصص محمد تيمور ومحمود تيمور التي تعود الى العشرينات وما بعدها .

هكذا اخترقت القصة - الرواية جدار الزمن الكتيمة ، وحدثت شرخا كبيرا في السلسلة الثقافية القديمة ، بتقديمها نظرة اجتماعية جديدة للعالم ،

(١) « في النقد الادبي » مارون عبود - بيروت ١٩٥٢ .

لم تكن مجرد اعلان فكري ، بل صياغة قصصية روائية فنية وفكرية معا ، تركز الى التخيل الذي ينتمي الى ثقافة وبيئة ، وزمان ومكان ، وهي العناصر التي كانت مفيدة في السابق ، فصار لها حضور ، واعتماد ، واسس واضحة في النمط الروائي الجديد ذي الوظيفة الاجتماعية التنويرية ، التي استغلت معها عملية تاريخية كاملة ، استولدت رؤية جديدة للعالم ، حلت محل الرؤية القديمة ، على مستوى اللغة والشكل والمضمون .

لكن ماذا بالنسبة الي كروائي عربي ؟ وماذا اعطاني عصر النهضة في مرحلته المتأخرة نسبيا ، مرحلة النصف الاول من هذا القرن ؟ في الجواب لا يكفي القول انه اعطاني الرواية ، هذا النمط الادبي الجديد ، الثوري بامتياز ، ما دام كل ما هو جديد او حديث ثوري بالضرورة . ان الجواب ، على هذا النحو ، فيه ابتسار ، والجواب على نحو مفصل ، فيه تطويل ، لذلك ساجمل الكلام في نقاط محددة ، هي التالية :

١ - دخلت عالم الادب من باب القصة والرواية ، وكان دخولي هذا اضطراريا ، لانني كما هو معروف عني ، تتلمذت على المطالعة ، خارج كل تحصيل مدرسي ، وكانت القصة والرواية سببا في اقبالي على هذه المطالعة وشغفي بها .

٢ - فتحت القصة والرواية عيني على عوالم اجتماعية لم اكن لانتبه اليها ، او رصدها ، او تتبعها بالملاحظة المستمرة . وكان علي ، لفهم هذه العوالم الاجتماعية ، ان اقرا غير القصة والرواية ، وان امتلك مفهوما عن العالم ، وبهذا الدافع تنوعت قراءاتي واتسعت ، فاغتننت ثقافتي بالمعرفة في شقيها : الكتب والناس .

٣ - نهنتي القصة والرواية الى مسالة مهمة جدا ، كان لها تأثير حاسم في تكويني الروائي ، وهي مسالة معرفة البيئة ، وتخصيصا البيئة البحرية ، ثم البيئة الريفية .

٤ - اتقذنتي لغة الرواية من الازفال في لغة البلاغة التي اخذت بها اولاً . واذكر بهذه المناسبة انني في بدء شلبي ، قرأت حتى الحفظ

كتاب « الالفاظ الكتابية » للهمداني ، ثم كان علي ، ان اقرأ من جديد ، لانسى هذه المرة ، وحكاية الحفظ والنسيان ، وضرورتها معروفة ومشهورة ، وهي توهل الشاعر لامتلاك عدته ، والكاتب شخصيته بذاتيتها المتميزة .

٥ - ساعدتني الرواية ، وما ثار قبلها وبعدها من جدل حول اللغة ، ان افهم ان لكل بيئة لغتها البيئية ، اي مفرداتها المحلية ، ان كل كلمة عامية لها جنر بالفصحى ، وقد استطعت بمعرفتي للبيئة ومفرداتها ان ادير الحوار بالفصحى التي تحسبها من العامية وهي ليست كذلك ، وفي الدعوة التي راجت ، والمعركة التي اشتدت ، بين انصار الفصحى والعامية ، منذ بداية القرن وحتى الستينات منه ، كنت الى جانب الكتابة بالفصحى سردا وحوارا ، ونجحت في ذلك ، ونجاحي ، الى جانب نجاحات كتاب آخرين ، شيخهم مارون عبود ، يقدم اسهما في تطوير اللغة العربية ، وتحريرها من جمودها مع الحفاظ على اصالة بنيتها ان تنهاها ، وتغيبها ، اللهجات المحلية لكل قطر عربي ، فظلت الفصحى هي المعتمدة ، وراحت اللهجة المحلية المحكية تقترب من اللغة المكتوبة ، وهذا عائد الى انتشار التعليم ، وشيوع الثقافة ، عبر وسائل الاعلام المسموعة والمرئية ، مما حفظ لغتنا التي هي احد مقومات قوميتنا العربية ، وسبب اساس في تكوين امتنا العربية .

٦ - كانت الرواية ، بالنسبة لي ، معطى كبيرا لعصر النهضة ، امدني بالقدرة المطاوعة على قول ما اريد ، من خلال الحدث ، وبدلته ، دون اللجوء الى الصراخ او الافتعال ، ودون ان اقارب المقالة وانا اكتب القصة ، او الدراسة وانا اكتب الرواية .

٧ - الرواية هي عطاء عصر النهضة ، بما كان لعصر النهضة من انفتاح على الغرب ، والترجمة لادبه ، وقد بدلنا ، في الوطن العربي ، الاخذ بالرواية تعريبا ، لكن طلوع البورجوازية تطلب اداته التعبيرية ، فكانت الرواية ، وتشرت وولادة الرواية ، بصفتها ملحمة البورجوازية ، مع تعثر هذه البورجوازية ، وقصور مشروعها الايدلوجي ، وكان علينا ،

بعد ثورة ١٩١٩ المحفقة ان نشغل على الرواية في محاولات تجريبية ، ظلت قائمة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، في بعض اقطار الوطن العربي ، ومع توفيق الحكيم وطه حسين بدأت الرواية العربية بزوغا خجولا ، ثم مع نجيب محفوظ ويحيى حقي كان تأسيسها الذي تطلب هويتها العربية بجهد تراكم فيه الكم متحولا الى نوع ، ومنذ منتصف الاربعينات حققت الرواية العربية ، بجهد محفوظ خاصة ، وجهد الروائيين المجالين عامة ، حضورها الدائم ، الفاعل ، وفاضت بهويتها نهائيا مع ثلاثية « قصر السوق » ثم دشنت ، مع روايات سهيل ادريس ، عبد الرحمن الشرفاوي ، فتحي غانم ، غائب طعمه فرمان ، حنا مينه وغيرهم ، عهدا واقعيا جديدا ، كان خلفا للعهد الرومانسي ، الذي كان ابرز ممثليه عبد الحليم عبد الله وشكيب الجابري وغيرهما .

٨ - في المرحلة التالية ، وعلى المهاد الواقعي نفسه ، وبعد ان ترسخت الرواية كجنس ادبي معترف به ، تهيأ للروائيين العرب المناخ اللازم ، المدعم بالمفاهيم الروائية النظرية ، ان يقوموا بنقله نحو الابتكار في الشكل ، والجرأة في الطرح ، فكانت روايات ابراهيم اصلان ، الطيب الصالح ، عبد الرحمن المنيف ، اميل حبيبي ، جبرا ابراهيم جبرا ، وغيرهم ، ثم كانت روايات الجيل التالي : جمال الفيضاني ، يوسف العقيد ، صنع الله ابراهيم ، املي نصر الله ، غادة السمان ، حيدر حيدر ، هاني الراهب وغيرهم ايضا .

٩ - مع استمرار العطاء الروائي لنجيب محفوظ ويحيى حقي وتوفيق يوسف عواد وغيرهم ، ومع اخذ التناول الابتكاري في الاشكال الروائية ، ذات المضامين الجديدة ، في الحسبان ، ومع تتابع اجيال الروائيين العرب ، سيقبض للرواية العربية ، لا ان تحقق حضورا متميزا على الساحة الادبية العربية فقط ، بل ان تصبح سيدة الاجناس الادبية العربية على الاطلاق .

١٠ - هذه الجردة التزمينية ، ليست مسوقة برغبة في تأكيد تاريخية الرواية العربية ، بقدر ما هي ضرورة موضوعية ، لتبيان ان الرواية التي اخذنا جنسها الادبي عن الغرب اصلا قد اصبحت ، شكلا

ومضمونا ، عربية خالصة ، استحققت اعتراف العالم ، الذي شرع بترجمتها على نطاق يزداد اتساعا ، وتم تدشين الاعتراف بقيمتها الفنية في لقاء الروائيين العرب والفرنسيين في آذار ١٩٨٨ في باريس ، وفي غيره من اللقاءات والندوات الروائية في الشرق والغرب .

١١ - إذا كان كل جنس أدبي جديد هو ثوري بالضرورة ، فإن الرواية العربية كانت جنسا أدبيا ثوريا بامتياز ، وضعت الشعب ، أو العامة على مسرح الحركة الأدبية العربية . ومن هنا كان اثرها وخطرها الكبيران ، وكانت مقاومتها التي بلغت حد اتهام الآخذين بها بالحمق والمرض والانحراف والكفر ، فولادة الرواية العربية التي تزامنت مع مرحلة نهوض قادتها بورجوازية تأثرت بالغرب وظلت تابعة له ، اتاحت ، لأول مرة في أدبنا العربي ، أن يكون الشعب نقطة الدائرة في الطروحات الروائية ، واتخذت من أبناء العامة ، والاحياء الفقيرة ، وافراد الطبقة الكادحة ، ومن الأرياف والعمال الزراعيين ، وحتى عمال التراحيل ، نماذج لها ، دافعة ، على هذا النحو ، الناس الى مركز اهتمام الأدباء ، بعد أن كان الشعر ، سيد مرحلة ما قبل الرواية والقصة ، مبعدا عن مثل هذه الاهتمامات ، وما كان في وسعه ان يقدم رؤية اجتماعية متكاملة لانه حصر اهتمامه ، تاريخيا ، بالملوك والامراء والاغنياء ، والبلاطات والدور والقصور ، ومناسبات البيعة والمبايعة والتتويج والثناء والمدح وما شابهها من اغراض الشعر العمودي الكلاسيكي . لكن علينا ، ههنا ، الانغفل الحضور الوطني لهذا الشعر ، في مراحل الكفاح الوطني لاجل الاستقلال واجلاء الجيوش الاجنبية والتحرير على الثورة الوطنية .

ان الرواية تعني ، وتساوي ، رؤية شعبية اجتماعية ، ومعها فقط حسب باختين ، طفق دور الشعب يظهر في التاريخ الحديث ، فكانت الرواية متأثرة به في حالة الاظهار ، ومؤثرة فيه في حالة تظهير قضاياها وطرحها ومعالجتها .

١٢ - لهذا كله ، أنا مدين ، كروائي ، لعصر النهضة ، لفة وشكلا ومضمونا ، وبدون ميل الى المغالاة يمكنني التأكيد ، ان كل رواي عربي مدين لهذا العصر في الشغل على جنس الرواية ، وفي لعب دور الناقد

الاجتماعي، والمستأنف الادبي ضد الحاضر، من خلالها. وهذا يضع
امانا مهمة فائقة الاهمية، هي العودة الى الكلام على عصر النهضة،
بنشر عطاءاته الفكرية وايداعاته الادبية. وتسليط الاضواء على دوره
الهام، وذلك من منطلق استعادته، فجوهر المشكلة يكمن في اخذ اضافة
هذا العصر، وتطويرها، بعد دراستها جديدا، واستئناف شوطها،
اذا ما اردنا الشروع بانتاج معرفة تنويرية، تطرحها، وتلح في طرحها،
ظروف براهنة، يتكون فيها العقل العربي، وعلينا ان نسهم في تكوينه
علميا، وتخليصه من الاوهام والاضاليل والخرافات والاختطوطات الملساء
ذات الاذرع المتعددة، المتوفرة، للفكر الرجعي، الظلامي، التي تستغل
استياء الانسان العربي المشروع من اوضاع سياسية واجتماعية متردية،
توقعه في عنكبوتية مشروعهما الارتدادي نحو عصور التزمّت، والتجمع
الذي عنوانه الرمي بالزندقة، ونصب محاكم التفتيش، وحمي تناسير
لحرق للمفكرين والادباء العرب، وكل المستنيرين الذين ينتجون فكرا
جديدا، او يستلهمون هذا الفكر الجديد، ويناصرون الحدائث التي
تفرغ طبول الحرب عليها من قبل الاصوليين.

اذن عصر النهضة لم يعطنا اجناسا ادبية جديدة فحسب، بل
اعطانا كذلك لغة عربية متطورة، ومطواعة، قادرة على مدنا بطاقة التعبير
وبالمرونة اللازمة لحمل اساليب كتابة جديدة، كتابة عصرنا الراهن،
بلغة حية، غنية، تنتفي من معجمها تلك الكلمات القلموسية المحنطة،
وذلك الترادف الايقاعي في الجمل ذات المفردات المتعددة، للدالة على
معنى واحد، فقير، مكرور، وتتيح لهذه اللغة ان تتخلص من عيوبها
السجعية والبلاغية. بكلمة: اعطانا عصر النهضة لغة الحياة، وادب
الحياة والرؤية الاجتماعية الانسانية التي تنبني على فهم الواقع،
وتعمل على تغييره.



٢ - بؤس العقل النهضوي

* غالب هلسا

عندما سمع مراد بيك ، حاكم القاهرة ، ان نابليون
ومعه قوم من الفرنسيين غزوا مصر ، ضحك وقال : هؤلاء
الفرنسيين كالفتق ، ولا قبل لهم بالمسلمين .

وخرجت جموع كبيرة من اهل القاهرة للقاء
الفرنسيين يحملون السيوف والسكاكين والمعصي
والسهوم ، وهم يهتفون « الله اكبر » ، وكان يقودهم
شيوخ من رجال الدين . يصف الجبرتي هنا اللقاء
بالفرنسيين :

« وعندما وقع عليهم القنبر ، ولم يكونوا قد
شاهدوه او عاينوه من قبل ، قالوا : (يا خفي الإلطف
نجتنا مما نخاف) . وقام بعض الشيوخ وجرى » .

لم يكن مراد بيك مخطئا . فقد قال فردريك انقلز ان
كفاءة الفارس المسلم كانت تساوي تسعة جنود
فرنسيين . ولكن الذي انتصر هو القدرة التنظيمية
العالية والعدة الحربية المتفوقة ، وبكلمة اخرى ان الذي
انتصر هو الحضارة الاوربية .

* والمجلة قيد الطبع ، تولى الاستاذ غالب هلسا الذي تحمس لهذا العدد وساهم فيه
ان وفاة غالب هلسا تشكل خسارة كبيرة للثقافة العربية ، وبفقدته فقدنا كاتباً روائياً
وباحثاً جاداً ، كان مائزاً في أوج عطائه وامكاناته ، فلمحبى ادب غالب هلسا
ولاصدقائه واهله الصبر والسلوان .

وبعد دخول الفرنسيين الى القاهرة اقترب منهم الجبرتي واخذ يراقبهم بدهشة لا تنقضي . كل ما يفعلونه كان ، بالنسبة له ، غرائب وعجائب ! « ومن عجائب عسكر الفرنسيين انهم اذا قال لهم ساري عسكرهم : مارش ! مشوا . » ومن العجب انهم يرسمون صوراً (لوحات زيتية) اذا عاينتها حسبت انها اجسام قائمة في الفراغ . وكذلك يعتمد الفرنسيين في مختبراتهم الى مزج سائل اصفر بآخر اصفر ، فيصبح السائل « بامر الله » احمر .

واعجوبة الفرنسيين الكبرى ، كما نفهم من الجبرتي ، انهم استطاعوا ان يفلبوا المسلمين . كيف تم ذلك وهم نصارى ، كفار ، وهشون كالفستق؟ هل نجد تفسيراً لذلك ؟

استطيع ان ازمع ان العقل العربي ابتداء من الجبرتي ومروراً برفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الافغاني ، وانتهاء بانور عبد الملك وحسن حنفي ما زال يدور في فلك الدهشة الاولى التي ولدها ذلك اللقاء الدامي بين العرب والغرب . فما زال العقل العربي يطرح نفس اسئلة الجبرتي ، وما زالت اجاباته ، الا في القليل النادر ، من ناحية جوهرية هي ذاتها . بل نستطيع الذهاب الى ابعد من ذلك ان المنهج المتبع في تحليل هذه الظاهرة هو نفس المنهج .

دعونا في البداية نتفحص استجابات العقل العربي لهذه الصدمة بشكل موجز للغاية .

الاستجابات

قبل اللقاء مع اوربا كان العقل العربي راضياً عن نفسه ، مكتفياً بذاته ، وبالخليفة العثماني وبالسلف الصالح . كان عقلاً يعتقد انه يعيش في افضل العوالم الممكنة . وعندما فوجيء باوربا المتقدمة تقتحم عليه طمانينته ، وتهمزه هزيمة مخجلة ، واجهها بتأكيد معطيات هزيمته ، سواء بالرؤية التي طرحها او بالمنهج الذي اتخذه .

فما هي الافكار ، او الرؤية الجوهرية ، التي قدمها هذا العقل ليواجه بها التحدي الدوري الذي دمر رضاه الذاتي ؟

الواقع انها فكرة اساسية واحدة تتسع وتمتد ، وتدور حول نفسها دون توقف ودون اضافة جوهرية ، فكرة طرحها جمال الدين الافغاني ، واخذ من جاء بعده يعيد انتاجها بهوامش وتنويعات لا تضيف الكثير ، ولا تتجاوز هذا المعطى الاول .

سوف نحاول هنا شرح الفكرة الاساسية للافغاني معتمدين على اقواله . يجيب الافغاني على سؤال حول السبب الذي جعل المسيحيين ينتصرون على المسلمين ، فيقول :

« ان الديانة المسيحية بنيت على المساواة والمياسرة في كل شيء ، وجاءت برفع القصاص ، واطراح الملك والسلطة ، ونبذ الدنيا وبهرجتها ومن وصايا الانجيل : من ضربك على خدك الايسر فادر له الايمن . . . » .

ويعجب الافغاني من كون انصار هذا الدين يطلبون رفاه العيش « ويسارعون الى افتتاح الممالك ، والتغلب على الاقطار الشاسعة » .

ويقول :

« والديانة الاسلامية وضع اساسها على طلب القلب والشوكة ، والافتتاح والعزة ، ورفض كل قانون يخالف شريعتها ، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ احكامها . فالناظر في اصول هذه الديانة ، ومن يقرأ سورة من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريبه فيه بان المعتقدين بها لا بد ان يكونوا اول ملة حربية في العالم . . . » .

اذ « فأي عون من الدهر اخذ بايدي الملة المسيحية ، فقدمها الى مال يمكن في قواعد دينها ، واية صدمة من صدماته دفعت في صدور المسلمين فأخترتهم عن تعاطي الوسائل لما هو اول مفروض في دينهم ؟ . . . » .

يعود ذلك الى ان المسلمين اهلوا امر دينهم ، ولسوف يعودون يوما الى ما كانوا عليه : « فلا بد يوما إن يسطع ضياؤها ويقشع سحب الغفلة . وما دام القرآن يتلى بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزل وامامهم الحق ، وهو القائم بأمرهم بحماية حوزتهم . . . فاننا لا نرتاب في عودتهم الى مثل نشاطهم ، ونهوضهم الى مطالبه الزمان ومقاضاته ما سلب منهم ؛ فيتقدمون على من سواهم في فنون الملاحمة . . . » .

ان المسلمين لا يجمعهم الا دينهم لان الرابطة الجنسية - القومية - لم تنشأ بينهم بعد :

« وعلم العقلاء اجمعون ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا دينهم واعتقادهم ، وتسنى للمفسدين نجاح في بعض الاقطار الاسلامية ، وتبعهم بعض الغافلين من المسلمين جهلا وتقليداً ، فساعدوهم على التنفير من العصبية بعد ما فقدوها ولم يستبدلوا برابطة الجنس . . . » .

ويقول ان المسلمين لم يعتدوا ابداً برابطة الشعوب « وانما ينظرون جامعة الدين . . . » .

ورغم ذلك فقد قدم الافغاني للخليفة التركي ، الذي لم يكن يجيد العربية ، مشروعاً يجمع به بين العصبية الجنسية - القومية - والدين ، يقوم على جعل اللغة العربية هي لغة الدولة العثمانية ، وبذلك تتلاشى الخلافات داخل الدولة ، وتوجه الطاقات الى محاربة الاستعمار . . . وكما هو متوقع ، لم يستجب الخليفة لهذه الدعوة الساذجة .

إذا ، كان جوهر دعوة الافغاني ، ومن منطلق براغماتي خالص ، هو التمسك بالدين ، او العودة الى الدين ، كما يقول ، لتحرير الشعوب الاسلامية من السيطرة البريطانية . ومن خلال الدين ذاته نستطيع استيعاب كل ما هو ايجابي في الحضارة الاوربية . بل ان كل ما جاء به علم الغرب وارد في القرآن ، اذا ما استعملنا منج التاويل في قراءة القرآن :

« فاذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم ، والكليتك ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا الى التاويل ، اذ لا يمكن ان تأتي العلوم ،

والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهي في زمن التنزيل ، مجهولة من الخلق ، كامة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود .

« ولو جاء القرآن ؛ وصرح بالسكة الحديد ، والبرق ، وما تفعله الكهربائية من الغرائب وغير ذلك لزلت الناس ، واعرضت عنه وحسبته كذبا .

« لذلك نراه قد جاء بالإشارة الى ما هو حادث اليوم ، وما هو ممكن ان يحدث في مستقبل الزمن ، مع مراعاة عقول الخلق ، وتقريب الأشياء للذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم » .

أما بالنسبة لتلاميذ الافغاني فستطيع أن نحدد اتجاهين : الاول يمثل محمد عبده ، والثاني يمثل رشيد رضا ، الكواكبي وغيرهما . الاول ينطلق من تحديد العلاقة بين العرب والغرب من منطلق براغماتي ؛ يعتمد التأويل أساساً ، في حين ان الثاني يدرك فداحة وضع المسلمين ، ولكنه منحرف أساساً الى الاسلام .

يمكننا ان نعرض بسرعة الكيفية التي يفكر بها محمد عبده من خلال هذا الحوار الهام الذي دار بينه وبين فرح انطون .

كانت بداية الحوار دراسة طويلة كتبها انطون فرح عن ابن رشد ، حيث قال ان ابن رشد كان يرى ان الانسان يمتلك ملكتين : العقل والقلب . ان تحديد وظيفة كل منهما يحل اشكالية العلاقة بين العلم والدين ولكل من هاتين الملكتين وسائله ، ومجال نشاطه ، وأساليب برهانه . العقل يعتمد على الملاحظة والتجريب ومجاله عالمنا الدنيوي . في حين ان القلب يتقبل ما جاء في الكتب المقدسة دون تمحيص عقلي ، وهوومه هي هموم العالم الآخر . ان علينا ان نجعل كل منهما يحترم الآخر ؛ ولا يتجاوز حدوده .

اجتذب ابن رشد انطون لان ابن رشد كان يرى ان الانبياء فلاسفة ، ولكنهم يعرضون افكارهم عبر الرموز الدينية حتى يفهمهم العوام ، في حين ان الفلاسفة يعرضون افكارهم بصراحة ووضوح . كما لا يخفي فرح

انطون ان هدفه هو اقامة دولة علمانية للمسلمين والمسيحيين ، اذ يهدي كتابه الى شباب الشرق الذين ادركوا خطورة المزج بين هموم الدنيا والدين ، في حين يتطلب العصر ابعاد الدين عن هموم الدنيا حتى تتوحد قلوبهم ، وحتى يواجهوا تيار الحضارة الاوروبية الذي يهددهم بالفرق أمام هذا التيار ، وباختصار فان فرح انطون حاول وضع اساس للدولة العلمانية حيث يتم الفصل بين الدين والدولة . و اضاف الى ذلك ان المسائل الجوهرية في الاديان واحدة . كما اكد على ضرورة الفصل بين السلطين : التنفيذية والتشريعية .

ورد محمد عبده فقال انه يوافق ان الحقيقة الجوهرية للاديان واحدة ، ولكن الدين الاسلامي يتميز عن الاديان الاخرى بانه يملك الحقيقة كاملة . اما التشريع فيجب ان تكون الشريعة الاسلامية مصدره كما انه لا يرى وجوب الفصل بين السلطات . قال ذلك بشكل استفزازي وغاضب لان فرح انطون امتدح اوربا التي فصلت بين الدين والسياسة قال محمد عبده انه اذا تم تطهير الدين فانه وحده يصلح ليكون اساسا للحياة السياسية .

فرد فرح انطون قائلا ان العالم قد تغير ، حيث ان الدول الحديثة لا تقوم على اساس الدين ، بل على مفهوم القومية ، وعلى اساليب العلم الحديث . بهذا اصبحت قوية ومنتصرة . وجاء بمثال هزيمة الحركة الوهابية امام جيش محمد علي . لقد انهزمت هذه الحركة لان محمد علي هو اول رجل في الشرق ادرك ان العالم قد تغير .

واضاف ان آمال محمد عبده في انشاء دولة تضم كل المسلمين ستخيّب ، وحتى لو تحقق حلمه هذا فان دولة كهذه لن تستطيع ان تصد خطر الغرب . ان الامثلة كثيرة التي تشير أنه يستحيل اقامة الدولة على اساس ديني . هنالك اساس واحد ، يمكن ان تقوم عليه الدول وهو القومية ، والفصل بين الدولة والدين . ورفض الموافقة على رأي محمد عبده ان الاتراك هم الذين دمروا الاسلام وان الاسلام سيستعيد قوته ان تحولت الخلافة الى العرب .

رد محمد عبده ان فصل الدين عن الدولة ليس مرفوضاً فقط ولكنه مستحيل . لا يستطيع الحاكم ان يجعل نفسه جزئياً ، واحداً مسلماً ، والآخر حاكماً علمانياً . اذا كان ذلك كذلك فكيف تفصل الدين عن السلطة ، ورجال السلطة اصحاب دين ؟ رد فرح انطون على ذلك بقوله ان الحاكم لا يحكم بناء على رغباته أو اقتناعه ، بل يحكم حسب قوانين وضعها مجلس منتخب من الشعب ، خلال نوابه . هو الذي يحكم ، اولولاً ذلك لاصبح الحاكم طاغية . وهذا المجلس المنتخب تعلو سلطاته على سلطة الرئيس او السلطة الدينية .

التأويل

المقولة الأساسية لهؤلاء المفكرين ، اذا ، في مواجهة حضارة متفوقة منتصرة ، ان العودة الى الاسلام هي الحل الجذري والنهائي - وكان العرب قد ارتحلوا عن الاسلام قبل المواجهة مع الغرب .. والعودة هنا ليست عودة الضال الى الطريق المستقيم ، اي مجرد استعادة الاصول ، بل على هذه العودة ان تكون الوسيلة الوحيدة لاستيعاب المنجزات الحضارية للغرب ، ولهزيمة الغرب .

كيف توصل هذا التيار الى حل هذه المشكلة ؟

من خلال التأويل . القرآن احتوى كل المعرفة الانسانية ، في ماضيه وحاضره ومستقبله . ولكنه لا يصرح بذلك ، بل يكتفي بالاشارة ، كما يقول الافغاني ، فملينا ان تلجأ للتأويل لكشف هذه الاشارات . وقد اوردنا قول الافغاني ان القرآن لو ذكر صراحة السكة الحديد والبرق والكهرباء « لضلت الناس ، واعرضت عنه ، وحسبته كذباً » .

يفسر ابن رشد التأويل في كتابه الصغير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) بقوله :

« ومعنى التأويل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من

تسمية الشيء بشبيهه ، او بسببه ، او لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تصريف اصناف الكلام المجازي .

ويضيف ابن رشد ان الفقيه يفعل ذلك « فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان » .

ثم يقول :

« بل نقول : انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه ، وجد في الفاظ الشرع ما يشهد الى ذلك التأويل ، او يقرب ان يشهد ، ولهذا اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها .. »

ان الفكرة الاساسية التي يطرحها ابن رشد ، هنا حول التأويل ان الشرع يحتوي العلم كله ، اذا عرفنا كيف نخرج اللفظ في دلالاته الحقيقية الى دلالاته المجازية . وهذا يتضمن مفهوماً آخر اشد خطورة ، ان كل ما لم يأت به الشرع ، حقيقة او مجازاً ، لا وجود له ، او هو على اقل تقدير باطل . يكفي ان نرى ما يمكن ان يصل اليه التأويل عند ابن رشد حتى نرى انه يتسع لكل شيء ، فمن خلال التأويل جعل القرآن يقول انه يستحيل الخلق من عدم . وان الله لم يخلق العالم ، ولكنهما منذ البدء وجدا سوياً ، وان الله بالتالي هو قانون الطبيعة .

« فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث ، وانه خلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء كما جاء في كتابه « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » .

ولكن التأويل يحمل معاني ودلالات اخرى ، سنحاول الكشف عنها ، اي ان التأويل منهج ذو مضمون . فما هو مضمونه ؟

انه ينطلق من مفهوم ان كل ابداع انساني ، سواء كان عقلياً ام اجتماعياً ، علمياً ام فعلاً سياسياً لا يكتسب مبرر وجوده الا اذا مر عبر

نص مقدس ، مكتمل ، ثابت . البشر عاجزون عن الابداع ، بل يعيدون انتاج النص المقدس في ظروف متجددة .

ان التأويل كمنهج يوازي ويخضع لدينامية اجتماعية أخرى ، وهو ما يسمى بدولة الاستبداد الشرقي . ان نمط الانتاج الشرقي هو الذي خلق هذا الشكل من الدولة . فالدول القائمة على الانهار لا تتوفر شروط الحياة فيها دون وجود دولة مركزية قوية ، تنظم الري ، وتنظف الارض من الملوحة ، وتؤمن طرق التجارة . عندما توجد الدولة يوجد البشر .

اذا اخذنا العراق كمثال ، فان عدد سكانها عندما كانت توجد دولة مركزية قوية أيام العباسيين تراوح بين ثلاثين واربعين مليوناً ، وعندما ضعفت الدولة تناقص سكانها حتى اصبحوا في بعض الفترات اقل من ثلاثة ملايين انسان .

وهكذا فان الدولة ، بمعنى من المعاني ، تخلق البشر ، لهذا كان حكام دول الاستبداد الشرقي آلهة حقيقيين يعبدهم البشر ، او على اقل تقدير ، كانوا انصاف آلهة ، او ظل الله على الارض ، وخلفاء الله . ولقد كان الامام يحيى بن الحسين هو الذي كشف هذه العلاقة بين التأويل وتاليه السلطة ، اذ قال ان اصحاب الفكر الجبري حين يرسمون صورة للرب فانهم يستعرون صورة الحاكم الاموي الطاغية ، وان السبب الذي جعلهم يرسمون الله على هذا النحو هو سعيهم لتبرئة الحاكم الظالم ، وتبرير افعاله .

ان علينا ان لا نفعل عن هذا المضمون لمنهج التأويل . اذ من خلاله يصبح الفعل الانساني مستلباً ، ومهدداً بالالغاء امام تأويل معارض تسنده السلطة ، فالرجعية التي يقاس بها هذا الفعل وينتسب اليها هي نص مقدس ، مسنود بسلطة مقدسة . وابن رشد يدرك هذا فيرى ان التأويل الفلسفي يجب ان يحجب عن العامة ، لانهم غير مؤهلين لذلك .



ولكن علينا ، هنا ، بين استعمالين لمنهج التأويل . استعمال مفكري ما اصطلح على تسميتها بالنهضة العربية ، واستعمال الفلاسفة

والمفكرين العرب في عصرهم الزاهر ، أي منذ بداية العصر العباسي .
التأويل في عصر (النهضة) كان ينطلق من مفهوم رئيسي : اننا ، حتى
نتقدم الى المستقبل ، يجب ان نعود الى الماضي ، وكلما تجذرت هذه
العودة اصبح المستقبل مضموناً . ولكن الجانب المخادع - خداع النفس
وخداع الآخرين - في هذا المفهوم - انه يتضمن في العمق ، اعادة صياغة
الماضي حسب معطيات الحضارة الاوربية . ولكنه على المدى الطويل
يمهد السبيل لعودة اكثر الاتجاهات رجعية كما نجد في ظرفنا الحالي .

وباختصار فان مفكري عصر النهضة كانوا ينطلقون من فراغ فلسفي
يحاولون سده بدمج حضارتين الانتمجان ، أعني بهما الحضارة الاوربية
والحضارة الاسلامية . ان هذا التلفيق قد لعب دوراً كبيراً في تسطيح
الانسان العربي عقلياً وروحياً ، كما ساهم مساهمة فاعلة في هذا
المستوى المتدني للعقل العربي - بل والادب العربي - الذي نشهده
حالياً .

اما التأويل في ذلك العصر الزاهر العظيم فقد كان يعلن عن امتلاء
روحي وعقلي ، كان هذا العصر عصر الموسوعات الفلسفية والتفوية
والشعرية والفقهية ، أي عصر الاحاطة بكل ما أنتجته البشرية والعرب
من علوم وفلسفات ، يكفي ان نعرف ان شرط الانتماء الى الحزب القرمطي
كان المعرفة الكلية لفلسفة وعلوم العصر . وان القضايا المجردة مثل
الخلق من عدم وحرية الاختيار وصفات الله وحكم الحاكم الجائر وطبيعة
الحركة والجزء الذي لا يتجزء والكمون وغيرها وكانت قضايا فلسفية
وفي الوقت قضايا اجتماعية وسياسية ، كما اشرنا منذ قليل الى قول
يحيى بن الحسين .

ولم يكن هذا الامتلاء هو مجرد استيعاب التراث العربي والعالمي ، بل
دمجه في مشروع سياسي - اجتماعي . فقد تشكلت البنيات الاساسية
لمجتمع رأسمالي وضع مشروعه في توحيد السوق القومي ، وفي تجاوز
المعطيات التي تضعها الطبقة الاقطاعية - الحربية الحاكمة . وكان هذا
المشروع ، في الاساس ، مشروعاً فلسفياً .

لقد قدم رؤية جديدة للانسان . في (باب برزويه) في (كلية ودمنة)
الذي روى فيه ابن المقفع تجربته الروحية يقول انه حاول ان يصل الى

المعرفة اليقينية من خلال دراسة الاديان ، ولكن « وجدت الاديان والملل كثيرة : من اقوام ورثوها عن آباؤهم ، وآخرين خائفين ، مكرهين عليها ، وآخرين يبتفون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها . وكلهم يزعم انه على صواب وهدى وان من خالفه على ضلالة وخطأ ... »

ويتبين له : « فلم اجد عند احد ممن كلمته جوابا فيما سألته عنه فيها ، ولم ار فيما كلموني به شيئا يحق لي في عقلي ان اصدق به ولا اتبعه .. »

ولم يجد حلا سوى تحكيم العقل في التمييز بين الصواب والخطأ :

« قرأيت ان اواظب على علماء أهل كل ملة ورؤسائهم ، او انظر فيما يصفون ويعرضون ، لعلي بذلك اعرف الحق من الباطل ، واختر الحق منه ، والزمه على ثقة ويقين ، غير مصدق بما لا اعرف ، ولا تابع ما لا اعقل ... »

وفي قصة (المصدق المخدوع) في (كليله ودمنة) يدعو ابن المقفع بحرارة الى الكف عن « الايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل ... »

ان الفكرة التي يعبر عنها ابن المقفع هنا هي ان الانسان مشرّع لذاته .

واذا اضفنا الى ذلك التجربة الباهرة لابي نواس وغيره من الشعراء الذين اطلقوا عليهم اسم « المجان » ، تلك التجربة التي عبر عنها ابراهيم ابن سيار النظام بقوله ان كل شيء يسير بقانون الحتمية الطبيعية ، ما عدا الانسان لانه يملك جسدا ، لشهدنا تبلور شخصية الانسان كفرد ، منفصل عن مطلقات الجملة . يقول النظام :

« ان سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه ، وياعث له على الاختيار ، ولو خلص منه لكأنت افعاله على التولد والاضطرار . »

ولا يتسع المجال ، هنا ، لابراد ماقدمه الفلاسفة ، خاصة ابن سينا وابن رشد ، ولكن يكفي ان نقول انهم وضعوا الاسس الراسخة

للفلسفات الكبرى : الجدل بدلا من العلية الارسطية ، الغاء المفهوم الارسطي للصورة والهيولي ، وللوجود المتعين للكيفيات ، ولتحرير الفلاسفة من نير الدين - كما شرح فرح انطون ابن رشد - الخ ... وهذا النص المدهش لابن رشد الذي يتحدث فيه عن القضاء والقدر وحرية الاختيار . فهو يرى ان حرية الاختيار مشروطة بوجود عالم له قوانينه « ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود » لهذا فان اختيارنا « وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ... لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج .. »

ويضيف ان نظام ابداننا يجري ايضا حسب نظام محدود . فحرية الاختيار محددة بهذه الشروط .

الا يذكرنا هذا النص بأول طرح للمادية التاريخية قدمه ماركس في كتابه (الثامن عشر من برومير) ؟

تهافت فكر النهضة

هنالك ادياء ومفكرون في عصر النهضة استطاعوا ان يتجاوزوا مفهوم التأويل نذكر منهم فرح انطون ، نقولا حداد ، شبلي شميل ، قاسم امين ، طه حسين ، سلامة موسى ... واهمية هذا التجاوز انه يحمل سمات القطيعة المعرفية مع الماضي ، سمات محدودة ولكنها دالة .

يرى قاسم امين ان الدين وحده لا ينشئ دولة او مجتمعا او حضارة . ان نشوء الحضارة يعود الى عوامل كثيرة ، الدين احدها ، ولتحقيق التقدم يجب اخذ كل هذه العوامل بالاعتبار . يقول البرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) :

« وبكلام آخر فان قاسم امين اذاب العلاقة التي اقامها محمد عبده بين الاسلام والحضارة ، وخلق بدلا منها تقسيما واقعيا لمناطق التأثير . ففي حين كان يتحدث عن الدين الاسلامي بالاحترام الكامل ولكنه طالب

بحق الحضارة أن تتطور انطلاقاً من معطياتها ، وفي ضوء هذه المعطيات . هذا يعني ، ايضاً ، ان علينا أن نحكم على كل حضارة طبقاً لهذه المعطيات ، الاسلام دين الحق ، ولكن ذلك لا يعني ، بالضرورة ، ان الحضارة الاسلامية هي ارقى الحضارات . »

كما كان قاسم امين يرى ان الكمال لم يوجد في العصور الماضية ، بما في ذلك العصر الاسلامي .

كما قال طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ان العملية الانتقائية التلقائية - ان نأخذ من الغرب ما نريد وندع ما نريد - مستحيلة . فعندما نأخذ حضارة الغرب فلا بد ان نأخذها بحسناتها وسيئاتها . ومن الواضح ان هذا القول موجه الى منهج التأويل بالذات ، الذي يقدم الرؤية الساذجة . ان العملية الاجتماعية يمكن ان تتم عبر انتقاعات يقوم بها علماء الدين واهل الرأي ، فيأخذون من الحضارة الاوربية شيئاً ومن الاسلام شيئاً ومن اجتهاداتهم في اطار التأويل شيئاً ، وتقام الحضارة من هذا « السمك - لبن - تمر هندي » .

ولكن ساذجة هذا التيار العلماني تنبدي في عدة أمور :

- انه اعتبر مسألة العلاقة بالغرب هي ان نستورد حضارته ، أو ان نمتنع عن استيرادها ، وما دام لا بد لنا من استيرادها ، فالمسألة تصبح : هل نستوردها جملة ام بالقطاعي ؟ لم ير ان العلاقة بين حضارتين هي مسألة تفاعل ، وليست تفرغ من جانب وامتصاص من جانب آخر .

وتبلغ هذه الساذجة قمتها عند كاتب مثل سلامة موسى . ففي كتابه « اليوم وغدا » فصل بعنوان « التردد بين الشرق والغرب » حيث يدفع بقضية الاستيراد الى حدودها القصوى والمضحكة . يقول : « فاطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش » بل « ان الشعب الاول الذي سكن مصر لا يختلف البتة من الشعب الذي كان يسكن انجلترا قبل ١٠٠٠ سنة ، ولكن الدم الشرقي « للأسف قد تسرب الى عروقنا . »

وتحت عنوان فرعي « ما هي الثقافة العربية ؟ » يجيب اننا نكره الغربيين ، ونقوم بخطأ آخر « ان نكون على ولاء للثقافة العربية . فندرس أدب العرب ، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب ، كما يفعل ادباؤنا المساكين امثال المازني والرافعي . وندرس ابن الرومي ، ونبحث عن أصل المتنبىء ... »

كما يرى انه « ليس من مصلحة الشباب المصري ان يقف على ادب العرب ويتلمسه مباشرة من الكتب القديمة . فانا لا احب مثلا ان تقع عين فتى أو فتاة على الاشعار المذكورة في كتب الادب بشأن الفلمن ... لا يمكن ان نغض الطرف عما يفعله ايقاع الشعر في نفس الشاب من تحسين الرذائل له . » كما يدعو الى جمل الزراعة والادب علميين « ونجعل ادبنا وفق ادبها (يعني اوربا) بعيدا عن منهج العرب ، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها وتؤلف عائلتنا على غرار عائلاتها ... » وهو يدعو الى الزواج من الاجانب لانه عند ذلك ليس « من المستبعد ان نجاريهم في الصناعة والعلم والتجارة والصفحة » .

ثم نراه يركز تركيزا غير عادي على ضرورة استبدال الطربوش بالقبعة: « ومما يدل على ان حركتنا الوطنية بأيدي اناس غير قادرين على الاضطلاع بها ان الحركة التي قامت في العام الماضي وكان غايتها اصطناع القبعة قاومها زعمائنا وقتلوا في مهدها ، فائتوا بذلك انهم لا يزالون آسيويين لا يرغبون في حضارة اوربا الا مرغمين . »

ويمتدح مصطفى كمال الذي لم « يمتنع عن استعمال السيف » في فرض القبعة . ويهاجم الزعماء السياسيين « ودليل فشلهم العظيم في عدم الاتفاق مع الانجليز : وفي عدم ادراكهم قيمة اتخاذ القبعة . » ولكنه متفائل لان الشباب المصري أخذ يسأم ادب العرب « ويوشك ان يلبس القبعة » وينتهي : « فلنول وجوهنا شطر اوربا . »

اطلنا الاقتباس من سلامة موسى حتى نبين عبثية هذا التيار عندما يطرح نفسه دون تحفظات تاويلية . فموسى لا يريد الاستيراد من الحضارة الاوربية دون قيود ، بل يطالب باستيراد الاوربيين انفسهم : « اجل يجب ان ترتبط بأوربا وان يكون رباطنا بها قويا ، نتزوج من ابناؤها وبناتها ،

ونأخذ عنها كل ما يجد فيه من اختراعات أو اكتشافات ، وننظر للحياة نظرها . نتطور معها في تطورها الصناعي ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي . . « ويرى انه علينا ، بالنسبة للاجانب « تمصيرهم والتزواج بيننا وبينهم » .

ان مفهوم التفاعل بين حضارتين غائب عن سلامة موسى كما هو غائب عند الآخرين . وحتى نتبين هزل فكرة الاستيراد سنأتي بمثالين : الاول ، ان مصر السادات استوردت من الغرب كماله تستورد في تاريخها ، وكانت النتيجة هي انحطاط الصناعة والزراعة والثقافة . كما طبق السادات مقولة سلامة موسى في الابتعاد عن العرب فانحطت الثقافة المصرية .

المثال الثاني من الاتحاد السوفيتي ، الذي بقي عشر سنين (بين ١٩٣٠ - ١٩٤٠) دون استيراد من الغرب تقريبا ، ولكنه استطاع في هذه الفترة ان يبني ثاني دولة صناعية في العالم واكوى جيش في العالم وان يزيد انتاجه الزراعي اضعافا .

كما نشهد الآن ان اكثر الدول استيرادا من الغرب هي اكثرها تخلفا .

— ولكن ما الذي نعنيه بالتحديد بمقولة التفاعل بين حضارتين ؟ ان ما غاب عن اذهان هؤلاء السادة هو ان الهياكل الاجتماعية والاقتصادية ، الثقافية والروحية في مصر وفي البلاد العربية تختلف عن مثيلاتها الاوربية ، وبالتالي فان طريق تطور العالم ليس هو الطريق الرأسمالي ، ولا حتى الطريق الاشتراكي كما سار عليه الاتحاد السوفياتي .

لو استمرت مصر تستورد بمنهج سلامة موسى لظلت اكثر بلاد العالم تخلفا ، ولما استطاعت ان تبني مصنعا واحدا ذا اهمية .

ان قصور رؤية هذا التيار هو انه — مثله مثل التيار التأويلي — قد جعل مسألة التقدم وحيدة الجانب ، اعني انه قصرها على العلاقة مع الغرب ، واستيراد حضارته . كما انه لم يدرك لا حقيقة التراث العربي ولا دوره في تحديد شخصية الانسان العربي . ان سلامة موسى ، مثلا ،

لا يرى في هذا التراث الأشعر الغزير بالفلمان وأساليب الزخرفة اللفظية. والواقع أننا نركز لومنا على سلامة موسى لعدة أسباب . فهو أحد مؤسسي الحزب الشيوعي المصري ، فكيف غاب عنه أن العلاقة مع الغرب الاستعماري لا تقوم على الحسنة الحضارية للغرب التي يجب أن نتلقاها شاكرين ، حامدين . وأنه ليس من طبيعة الاستعمار أن يجعل من مستعمراته دولا صناعية متقدمة. كما كيف غاب عن هذا القائد الاشتراكي أن طريق التطور الرأسمالي مغلوق أمام دول العالم الثالث ؟ يضاف الى هذا أن كتابات سلامة موسى تشير الى قراءاته الواسعة في علم النفس وعلم الاجتماع . فكيف خطر له أن بالإمكان تفرغ الانسان من كل معطياته واستيراد معطيات اخرى لتحل محلها ؟

إنها مأساة العقل ذي البعد الواحد ، العقل البراغماتي العالمي ، ولهذا السبب بالذات عجز هذا التيار - وكذلك التيار التأويلي - أن ينتج فيلسوفا . وربما كان هذا هو السبب ، أيضا ، في عجز هذا التيار عن استيعاب التراث العربي وتحديد علاقته بالوضع القائم .

بين نهضتين

ركزت قليلا على التوهج العظيم الذي تميز به العقل العربي في عصره الزاهر لتؤكد بؤس عقل (النهضة) العربي . حتى التأويل في كل من النهضتين كان له دلالة ومعنى مختلفين . فالعقل العربي خلال ازدهاره كان يرى في التأويل منهجا يلمج الفكر العالمي بالمشاريع الثورية للرأسمالية العربية ورجال الفكر ، والقوى المعبرة عن جماهير الفلاحين المسحوقة والاعراب ، ودمج هذا بالتراث الروحي والعقلي للعرب .

كان عقل النهضة هذا تعبيرا عن مشروع للسيطرة على العالم وإعادة صياغته . لقد قدم هذا العقل رؤية للانسان ، المشرع لذاته ، الفرد الذي تخلص من قيود الجماعة ، وقدم مشروعا لتحريره سواء على المستوى القانوني أو المستوي الاخلاقي .

على المستوى القانوني قدم عبد الله بن المقفع ، في رسالة الصحابة ، مشروعا بتوحيد القوانين كلها ، والزام جميع القضاة بالتقيد بها ، كما طالب الا تكون هنالك جريمة ولا عقوبة الا بنص قانوني .

على المسبوق الاخلاقي قدم الشاعر المتبسط الفيلسوف ابو نواس
مفهومين : الاول : الاول نبذ الثنائية بين القول والفعل ، بين الحياة كما
نميشها وبين القيم الاخلاقية :

الا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر
ولا تسقني سرا اذا امكن الجهر

ويرتبط هذا بمفهومه للشعر باعتباره تعبيرا عن تجربة معاشة ، لا
وصفا للاطلاع التي لم يعيش تجربتها شعراء عصره :

صفة الطول بلاغة القدم فاجعل صفاتك لابنة الكرم
فعلام تذهل عن مشعشة وتهيم في ظل وفي رسم
تصف الطول على السماع بها افنو عيان كانت في الفهم ؟
واذا وصفت الشيء متبعا لم تخل من غلط ومن وهم

الثاني : حق الانسان في ان يمارس حريته دون قيود او خوف من
عقاب في الدنيا الآخرة ، كما قال في قصيدته المشهورة التي يناقش فيها
ابراهيم بن سيار النظام .

ولقد ادركت السلطة انه بهذه المفاهيم يوجه ضربة نافذة الى السلطة
الاقطاعية - الحربية ، لذا امره الخليفة بان يبدأ قصيدته بالوقوف على
الاطلال .:

دعاني الى وصف الطول مسلط تضيق ذراعي ان اجوز له امرا
فسمعا امير المؤمنين وطاعة وان كنت قد جشمتني مركباوعرا

واما الاساس الفلسفي الذي قدمته هذه النهضة فلا يتسع له المجال
ولكن يكفي ان نقول ان اعادة صياغة الفكر الفلسفي ليصبح اساسا لهذا
المشروع الطامح الى تغيير العالم .

اما التأويل في (النهضة) الثانية فهو مجموعة من القيود على التفاعل
مع الحضارة العالية ، واعادة انتاج لافكار ميتة عبر تطبيقات مضحكة .
ويكفي ان نقارن بين النهضتين في موقفهما من المرأة .

يقول ابن رشد ان سبب شقاء البشرية يعود الى قمع المرأة ، التي
يعاملها الرجل كمتاع . ويرسم ابو نواس صورة للمرأة المثلى ، تلك التي :

تمت فلم ير انسان لها شبيها فيهن برا الله من عرب ومن عجم

فهي فتاة عاملة في حانة ، لها خبرة طويلة بالرجال ، كانت لنحاس « ذي معاينة » وعاشت بين القيان ، تحمل رسائلهن الى العشاق ، ثم تعلمت كيف تتخاطل الرجال وتعيث بهم ، حتى اذا « غلى ماء الشباب بها ووافعمت في تمام الجسم والعصب » أصبحت لا مثيل لها . وهو يركز على مرونة الجسد النسائي ورشاقته « شاطرية القند » . أي انه يضيف للمرأة الخبرات الايجابية بالحياة ، والقدرة على مواجهة الرجال والانتصار عليهم والمرونة الجسدية ويجعل ذلك النموذج الاعلى للمرأة .

في حين ان اقصى ما اعطاه فكر النهضة عن المرأة هو انموذج المومس الفاضلة ، وهي فتاة تعيش خارج المؤسسات الاجتماعية ، دورها ان تمتع الرجل ، ثم تزول من حياته ، لتفسح له طريق العودة الى المؤسسة الاجتماعية المحافظة .

فما هي اسباب الاختلاف بين هاتين النهضتين ؟

لقد قلنا ان ذلك التوهج الروحي والعقلي الذي شهده العرب في عصرهم الزاهر كان تعبيرا عن سعي طبقات اجتماعية متعددة للاستيلاء على السلطة واخضاع العالم لسيطرتها ، ومن ثم اعادة صياغته .

اما (النهضة) العربية في القرن الماضي والحالي فكان استجابة فقيرة لدخول الاستعمار الغربي . كانت مجرد رد فعل للاثر الذي نتج عن دخول السلع الغربية المصنعة ، والتي هددت النظام الحرفي . اي كان هذا الفكر رد فعل لتخلخل الهياكل الاقتصادية وما تبعه من تخلخل في البنى الاجتماعية والروحية كما كان رد فعل للتهديد الذي شعرت به الطبقات بعد الاحتكاك بالحضارة الاوربية .

ولكن هذا القلق تضاعل عندما اطمأنت الطبقات العليا الى ثبات مواقعها ومؤسستها ، واصبح نضالها مقصورا على المطالبة بحصة اكبر في السوق الداخلي .

هذا بالطبع ، لم يكن العامل الوحيد ، ولكنه العامل الاهم .



٣- الفكر العربي في العصر الليبرالي

البرت حوراني
ترجمته، فاضل جتكر

لم اكن اهدف حين كتبت هذا الكتاب الى تقديم تاريخ عام لسائر انواع الفكر التي عبر عنها العرب ، او التي تم التعبير عنها بالعربية ، خلال القرن التاسع عشر واولئل القرن العشرين . لقد تركز اهتمامي على ذلك الفكر الدائر حول السياسة والمجتمع في سياق معين : ذلك الفكر الناشىء عن نمو النفوذ والتاثير الاوربيين في كل من الشرق الاوسط وافريقيا الشمالية فعلى امتداد المرحلة التي يغطيها الكتاب تم ، بمختلف الطرق ، جر الشعوب التي تتكلم العربية الى قلب النظام العالمي الجديد الذي انبثق من الثورتين التكنيكية والصناعية . وقد كان هذا النظام العالمي نظاما عبر عن نفسه بنمو تجارة اوربية من نوع جديد وبالتغييرات الناجمة عن ذلك في الانتاج والاستهلاك وبانتشار النفوذ الدبلوماسي الاوربي، وفرض السيطرة

(*) صدرت الطبعة العربية الاولى للكتاب عام ١٩٦٨ ترجمة : كريم عزقول دار النهار . بيروت . بعنوان : الفكر العربي في عصر النهضة . والنص المترجم هنا هو مقدمة طبعة عام ١٩٨٢ .

أو الحكم الاوربي في بعض الاماكن ، وبايجاد مدارس من نمط جديد ، وبانتشار افكار جديدة عن الاسلوب الذي يجب ان يعيش به الناس رجلا ونساء في المجتمع . تلك هي الآراء التي اشير اليها بطريقة فضفاضة نوعا ما حين استخدم كلمة « ليبرالي » في العنوان ؛ لم يكن هذا هو العنوان الاول الذي اخترته للكتاب ، ولست راضيا به اتمام الرضى ، لان الآراء التي كانت ذات تأثير لم تكن تلك الدائرة فقط حول المؤسسات الديمقراطية والحقوق الفردية ، بل ايضا وحول القوة والوحدة القوميتين وسلطة الحكومات .

مع مرور سنوات القرن أصبح تجاهل سيرورات التغير وعدم الاستجابة لها بطريقة ما أمرا صعبا أكثر فأكثر . لقد كان أكثر من نوع واحد من الاستجابة ممكنا ، ولا يعالج كتابي الا واحدة من هذه الاستجابات الممكنة الا وهي تلك التي صدرت عن الذين رأوا نمو النفوذ الاوربي وانتشار الافكار الجديدة تحديا يتعين عليهم ان يردوا عليه عن طريق تغيير مجتمعاتهم الخاصة ومنظومات معتقداتهم وقيمهم التي منحتهم مشروعيتهم ، باتجاه معين ، عبر قبول بعض آراء أوروبا الحديثة ومؤسساتها . وهذا الامر اثار ، بالطبع ، جملة من المشكلات المختلفة . ما الذي يتعين عليهم ان يقبلوا به ؟ وبعد تبنيهم لتلك الآراء والمؤسسات هل يستطيعون ان يبقوا أوفياء لمعتقداتهم وقيمهم الموروثة في الوقت نفسه ؟ وبأي معنى من المعاني سيظلون ، اذا ظلوا ، مسلمين وعربا ؟ ان نقاشا يبدأ على مستوى المؤسسات السياسية والقوانين قد يثير في النهاية مسائل تتعلق بالهوية وبالمعتقد حول الحياة الانسانية .

ومثل هذه الاسئلة اثرت منذ البداية ، وظل النقاش حولها مستمرا بداب شديد على أعلى مستوى من مستويات الاطلاع على العالم الاوربي الجديد ، في اثنين من الاماكن ، في كل من القاهرة وبيروت ، مما جعل اهتمامي الرئيسي متركزا على ما قيل وكتب ونشر في هذين المكانين . وقد بدا لي ان مثل هذا التركيز الشديد على المكانين المذكورين هو الموقف الانسب والاكمل لانهما كانا مرتبطين أحدهما بالآخر ، بمختلف

الروابط ، وخصوصا عبر هجرة الكتاب اللبنانيين والسوريين الى مصر ولان في كل منهما كانت هناك مجموعات من الكتاب ، لا مجرد كاتب او اثنين هنا وهناك ، وهذه المجموعات كانت تتفاعل فيما بينها وبأولئك الذين سبقوها أو أتوا بعدها ، مما جعل تعقب استمراريات الفكر أمرا ممكنا . هناك سبب اضافي آخر جعل الروابط القائمة بين القاهرة وبيروت ذات أهمية . كان معظم الكتاب البارزين في بيروت ينتمون الى الطوائف المسيحية في لبنان وسورية التي لعبت دورا أكبر من حجمها في عملية تمثل الفكر الاوربي . فكمسيحيين كانت ردود فعلهم على الثقافة الغربية مختلفة بعض الاختلاف عن ردود فعل المكريين المسلمين ، ويساعد التفاعل بين الفريقين على تفسير بعض المشكلات التي اعترضت اولئك الذين حاولوا التصالح مع الفكر والنفوذ الاوربيين .

تتطلب كتابة تاريخ الفكر خيارات معينة . من الممكن أن يقوم الباحث بمعالجة « المدارس » الفكرية بصورة عامة ، ولكن مثل هذه المعالجة قد تؤدي الى محو الفروق بين المفكرين الافراد ، فتفرض وحدة زائفة على اعمالهم . اما الاسلوب الآخر فيقوم على نقل نقطة التوكيد الاساسية الى عدد من الافراد الذين تم انتقاؤهم لانهم بصورة عامة يمثلون اتجاهات أو أجيالا معينة ، وعلى تقديم اوسع واشمل تفسير ممكن للتأثيرات والظروف والنزعات الشخصية التي يمكنها ان تكون قد جعلتهم يفكرون بقضايا معينة وبطريقة محددة . وهذا المنهج هو الآخر ينطوي على مخاطره الخاصة به . فمعظم الكتاب الذين ناقشتهم في الكتاب بعثروا كتاباتهم في مقالات كتبت للجرائد والدوريات ، وكانت لاغراض محددة ، بعضهم كتب لفترة طويلة تغيرت الظروف في اثنائها وربما تغيروا هم أيضا لذا فان هناك ثمة خطراً يتمثل في فرض وحدة مصطنعة على فكر أي منهم في جعل هذا الفكر يبدو أكثر منهجية واتساقا مما هو بالفعل ، إضافة الى اعطاء صورة تقول انه كان أكثر أهمية وأصالة مما هو في الواقع ، ومعظم هؤلاء المفكرين (على الرغم من وجود بعض الاستثناءات) كانوا مقتبسين على درجة ثانية وثالثة من الأهمية .

لقد وقع الاختيار على الاسلوب الثاني رغم ماينطوي عليه من منزلقات لانه مكثني من القيام بما كنت حريصاً أشد الحرص على القيام به في ذلك

الحين . أردت ، أولا ، أن التقط ، من خلال المعاينة الدقيقة لما كتبه ،
أصداء المفكرين الاوربيين الذين قرأوا كتبهم أو سمعوا بهم وبها ،
وأكتشف بالتالي ، إذا استطعت ، النقطة التي من خلالها توغلت أفكار
معينة في الخطاب الثقافي باللغة العربية . وأردت ، ثانيا ، أن أحاول ربط
مفكرين مختلفين أحدهم بالآخر ، وأن أقيم أطارا تاريخيا يمكن وضعهم
فيه . لقد كتبت مؤلفات مبشرة ، بعضها على مستوى نوعي رفيع ،
حول شخصيات أو حركات معينة مثل « العصرية الإسلامية » والقومية
العربية بشكل خاص . ولكن كتابي يمثل على أي حال المحاولات الأولى
الرامية الى الكشف عن ماهية الروابط التي كانت تربط بين هذه
الشخصيات أو الحركات بعضها ببعض .

وهكذا فإن هذا الكتاب يحاول تعقب خط تسلسل أربعة أجيال من
الكتاب . ان الحقيقة الأولى الممتدة تقريبا بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٧٠ هي
تلك التي ظهرت فيها مجموعة صغيرة من الموظفين والكتاب ادركت أن
هناك ثمة أوروبا حديثة ذات صناعة ، ذات وسائل سريعة للاتصالات ،
وذات مؤسسات سياسية ، ثمة أوروبا لا تشكل تهديدا بقدر ما تقدم
مثالا يحتذى . وما كتبه هؤلاء كان مرتبطا بالمحاولات المبذولة من قبل
الحكومات في كل من استانبول والقاهرة وتونس لتبني بعض المؤسسات
والقوانين الأوروبية الحديثة بغية زيادة قوتها ؛ وقد كتبوا أساسا لجمهور
مازال يعيش في العالم القديم ، للفكر من أجل اقناعه بإمكانية تبني بعض
القوانين والمؤسسات الأجنبية دون التخلي عن هويته وأصالته .

أما الجيل الثاني الممتد تقريبا بين عامي ١٨٧٠ - ١٩٠٠ فقد واجه
وضعا سبق له أن شهد تغيرات ذات شأن . كانت أوروبا قد غدت الخصم
والنموذج في الوقت نفسه : جيوشها كانت موجودة في كل من مصر
والجزائر وتونس ، ونفوذها السياسي كان يتنامى في الامبراطورية
العثمانية من أقصاها الى أقصاها ؛ كانت مدارسها تخرج طلابا، سيرورات
تفكيرهم ونظرتهم الى العالم بعيدة عن تلك التي كانت لدى آبائهم ؛ كانت
عمليات إعادة بناء المدن وفق النمط الأوروبية جارية ، كما كانت الدلائل
المالوفة على الحياة الحضرية تستبدل بأخرى . وفي ظل هذه الظروف

كان التغيير قد أصبح أمرا لا مفر منه ، والكتاب الذين نستعرضهم لم يكونوا يحاولون اقناع أولئك المتمسكين بجذورهم وتقاليدهم بوجوب قبول التغيير ، بل اقناع أولئك الذين صبوا في قالب جديد بأنهم ما زالوا قادرين على التمسك بشيء ما من تاريخهم . كانت المهمة الأولى للمفكرين في هذا الجيل متراكزة على إعادة تفسير الإسلام بما يجعله متفقا مع الحياة في العالم الحديث، بل وتحويله الى مصدر للقوة فيه . لقد كانت الشخصية التي مثلت هذه الحقبة هي شخصية محمد عبده . وقد تابع نشاطه عن طريق الكتابة في صحيفة المنار الدورية ، وهذا ملفت للنظر ، لأن هذه الفترة هي التي شهدت قيام الصحف والدوريات بأدوار مهمة .

وفي الفترة الثالثة الممتدة بصورة تقريبية من عام ١٩٠٠ وحتى عام ١٩٣٩ اتسعت المسافة الفاصلة بين التيارين الفكريين اللذين كان محمد عبده وآخرون يحاولون جمعهما . فمن جهة كان هناك أولئك الذين تمسكوا بقوة بالأسس الإسلامية للمجتمع مما جعلهم يقتربون أكثر فأكثر من نوع من الأصول الإسلامية . ومن الجهة الثانية كان هناك أولئك الذين استمروا في تبنيهم للإسلام بوصفه منظومة من المبادئ أو العواطف على الأقل ، ولكنهم قالوا بوجوب تنظيم الحياة في المجتمع وفق معايير علمانية ، وفق معايير زخاء الفرد أو قوة الجماعة . لقد كان هذا خطأ سبق لبعض المسيحيين اللبنانيين من الجيل الماضي أن المحوا اليه ، أما الآن فقد تابعه وسار به الى أمام عدد من الكتاب المصريين المهمين وقد بلغ حده المنطقي في أعمال طه حسين الذي أدرك ضرورة الحفاظ على الماضي الإسلامي في المخيلة والقلب ، مع الاندماج في الوقت نفسه بالثقافة الحديثة التي ظهرت باديء ذي بدء في أوروبا الغربية . كان المبدأ العلماني لاعادة صياغة المجتمع بالنسبة لمعظم كتاب هذا الجيل هو مبدأ القومية سواء أكانت عثمانية أم مصرية أم عربية . ومع نشوء طبقات جديدة من الموظفين والضباط المتعلمين ، وبروز الطلاب كقوة سياسية ، وفرض الحكم الأجنبي على المزيد من البلدان العربية ، صارت القومية قوة دافعة للممارسة والعمل فضلا عن كونها مبدأ فكريا .

ثمة حقبة رابعة تبدأ مع الحرب العالمية الثانية ، وقد حاولت في الخاتمة أن احدد بعض سماتها . وضعت الحرب حدا لمرحلة الصعود الأوربي ومهدت الطريق أمام مرحلة لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي عبرت عن نفسها لا بالسيطرة السياسية المباشرة بل بالقوة العسكرية والاقتصادية النهائية . أدى الاضطراب الناجم عن الحرب مع انتشار التعليم ونمو المدن والصناعة اضافة الى استعمال وسائل الاعلام الجماهيرية الى احداث خلل في موازين الحياة السياسية : اتسعت ساحة الممارسة السياسية كما توفر جمهور أوسع لسماع الآراء والخطب . حاولت ان اتمس بعض مسالك الفكر والممارسة ، على الرغم من أنها ، حين كتبت الخاتمة ، لم تكن مرئية كما هي الآن : اشرت فيما اشرت الى حركة داعية لحياء الاسلام بوصفه الاساس الصالح الوحيد للمجتمع تجسدت في الاخوان المسلمين ؛ وحركة اخرى بدأت القومية تكتسب من خلالها محتوى ينطوي على مفهوم الاصلاح الاجتماعي ثم التعبير عنه بلغة الاشتراكية ؛ والى اتساع فكرة القومية العربية لتشمل جميع البلدان الناطقة باللغة العربية . وما كتابتي بشكل وجز عن حركة الافكار في شمال افريقيا الا لتسجيل هذه النقطة الأخيرة ؛ الا أن مركز الثقل ظل يميل شرقا ويمكن اعتبار عبد الناصر الشخصية التي مثلت هذه الفترة .

- ٢ -

يستطيع أي كتاب أن يشي بشيء ليس فقط عن موضوعه المعلن الصريح ، بل وعن الزمن الذي كتب فيه . أستطيع ، لدى قراءتي لهذا العمل للمرة الأولى بعد عشرين سنة ، أن أرى أنه يعكس طريقة معينة كنت أنظر بها ، وربما غيري أيضا كان يفعل مثلي ، الى تاريخ الشرق الأوسط خلال الخمسينيات والستينيات . ان الافتراض الذي يستند اليه الكتاب هو أن جماعة صغيرة من الكتاب تميزت عن عيشون بين ظهرانيهم بفضل التعليم والتجربة ، غير أنها استطاعت أن تعبر عن حاجات مجتمعها وساهمت أفكارها الى حد ما على الأقل كقوى في عملية التغيير . وبدون مثل هذا الافتراض لم يكن هناك ثمة داع للكتابة بمثل هذه الاطالة

عن كتاب لدى بعضهم أفكار ذات أهمية جوهرية معينة ، ولكن أيا منهم لم يكن من أعلى المستويات .

لا اعتقد ان هذا كان افتراضا زائفا وخاطئا ، ولو قبض لي ان اكتب كتابا عن الموضوع نفسه الآن لما ترددت ، حسب اعتقادي ، في الكتابة عن المفكرين أنفسهم ، ربما مع عدد قليل اضافة اليهم ، وبالطريقة ذاتها . غير انني على أية حال كنت حاولت ان اضيف بعدا آخر عن طريق التساؤل حول كيف ولماذا كان لا أفكار مفكرين تأثير على عقول أناس آخرين . فاجابة على مثل هذه الاسئلة كانت ستطوي على دراسة أشمل وادق للتبدلات التي طرأت على بنية المجتمع من جيل الى آخر ، مع التمييز الدقيق بين ما كان يحدث في مختلف البلدان العربية ، اضافة الى بذل محاولة ما للدراسة عملية التواصل المباشر وغير المباشر على حد سواء . ولم تنتشر الأفكار التي كنت مهتما بها من خلال كتابات أولئك الذين درست أعمالهم فقط ، بل انتقلت الى جمهور أوسع في كتابات من نوع آخر ، وعن طريق الشعر بالدرجة الأولى .

مدرك ان هناك امكانية لوجود طريقة مختلفة تماما للنظر الى هؤلاء الكتاب من خلال اعتبار أفكارهم غير معبرة عما كانوا يؤمنون به فعلا ، بل باعتبارها كاشفة من جانب ومخفية من جانب آخر أسلوب متابعتهم لاهتماماتهم . ومثل هذه النظرة عبر عنها بقوة وأناقة ايلي قلدوري . فحين كتب عن الأفغاني ومحمد عبده اعتبرهما رجلين « متورطين في صفقات معقدة وغامضة » ، ويتساءل ما اذا لم يكن من الأفضل « افتراض أن ما حدث فعلا لم يكن على علاقة ضرورية بما قيل ، وما كان يقال على الملأ وربما كان مختلفا تماما عما كان يعتقد به ولا يتم البوح به الا في السر » .

لست مقتنعا بهذا الرأي . ما زال الأفغاني لغزا ، ولست واثقا من أنني تمكنت من حل هذا اللغز ، على الرغم من أنني ما زلت اعتقد ان الاستاذ قلدوري مخطيء حين يصف موقفه بـ « اللاديمان الديني » ، في حين ان الاستاذ مصيب عندما يحاول أن يضعه في مكان ما من

الطيف العريض للفكر الشيوعي . أما عن المفكرين الآخرين ، أي من « عبده » وصاعدا ، فلا يبدو لي أن هناك أي لغز . فقد كانوا يكتبون بمعظمهم حسب تقليد سني يقضي بأن يكتب الكتاب ما هم مقتنعون به ، مهما كانت طريقتهم في القول والكتابة متصفة بالحنر ؛ فضلا عن أن مدى ما كان قابلا للنشر ، في مصر بصورة مؤكدة ، وحتى في سورية في المراحل الأخيرة من الحكم العثماني ، كان مدى واسعا الى حد مقبول . حتى لو لم يكونوا صادقين ، كان هناك قدر معين من الاتساق فيما كانوا يقولونه ، ويمكن بالتالي اشادة البنيان المنطقي لفكرهم ، وهذا مفيد ، لأنهم ، اذا مارسوا تأثيرا ما على قراء جيلهم أو الأجيال اللاحقة ، فان ذلك لم يكن بسبب « صفتهم الفاضلة » بل بفضل أفكارهم . انني أتفق في هذا الرأي مع حميد عنايات الذي يقول : « للأفكار على ما يبدو حياتها الخاصة فالناس خصوصا أبناء الأجيال اللاحقة لجيل المؤلفين » ، غالبا ما يميلون الى تبني الآراء بقدر قليل من الاعتبار لمقاصد مؤلفيها المأكرة أو حتى بصرف النظر عنها تماما ، إلا اذا كانوا موهوبين بنعمة الكلية الراسخة » .

ان ما يشغلني فعلا ليس هذا بل الفكرة القائلة بأنني ربما كنت قادرا على كتابة كتاب من نوع مختلف . فعين كتبه كنت مشغولا أولا برصد حالات الانقطاع عن الماضي : أساليب جديدة في التفكير ، كلمات جديدة أو قديمة استعملت بطريقة جديدة . فالى حد ما ربما شوهدت فكر الكتاب الذين درستهم ، أولئك الذين ينتسبون الى الجيلين الأول والثاني على الأقل : ربما كان عنصر « الحدائة » في فكر أقل مما المحدث ، وربما كانت الكتابة عنهم ممكنة بطريقة تؤكد على الاستمرارية أكثر من تأكيدها على القطع مع الماضي . ان كتابا ألفه كريستيان تروول عن سيد أحمد خان يبدو لي موفرا نوعا من التحليل اظنه الآن ضروريا ؛ فهو يبين الأسس « التقليدية » لفكره ويشير الى النقاط التي يبتعد عنها باتجاه شيء جديد .

هناك أيضا كتب لا بد من كتابتها عن مفكرين من نوع مختلف تماما : عن أولئك الذين ظلوا يعيشون في عالمهم الفكري الموروث ، عن أولئك

الذين كان هدفهم الرئيسي متركزاً على الحفاظ على استمرارية تقاليد ذلك العالم ، وقد فعلوا ذلك بطرق مألوفة اذ ظلوا يكتبون ويعلمون في اطار المدرستين الكبيرتين : الأزهر في القاهرة والزيتونة في تونس ، أو في الروابط الأخوية الصوفية . واذا اقتبسنا مرة أخرى من كتاب عنايات فان أهمية خاصة تعلق على أولئك الذين تكون أفكارهم « مصوغة وفق معايير ومقولات الشريعة الإسلامية والفقهاء (اللاهوت) مع مذاهبه » ، لأن « مقدماتها المذهبية والعرفية والمنهجية قد ضمنت استمرارية الفكر الإسلامي » . ومن نواح عديدة كان أمثال هؤلاء الكتاب والعلمين هم الذين تابعوا هيمنتهم عبر القرن التاسع عشر ، لأن معظم العرب الذين تعلموا القراءة والكتابة واكتسبوا الثقافة كانوا يفعلون ذلك في مدارس من النوع التقليدي استمرت ملحقة بهذه الطريقة الصوفية أو تلك . أما في القرن الحالي فقد فقدوا الكثير من هيمنتهم ، أو هكذا بدأ الأمر حين كنت اكتب كتابي : واضح الآن أكثر مما كان آنذاك ، بالنسبة لي على الأقل ، أن اتساع ساحة الوعي والنشاط السياسيين ، وظهور السياسة الجماهيرية ، كانا كفيلين باقحام رجال ونساء ما زالوا مستعدين لأن يهتزوا بما تقوله جامعة الأزهر وتكتبه ، وبما قد يصدر من مشايخ الاخوان من تعاليم ، في العملية السياسية .

- ٣ -

نشر هذا الكتاب اولاً في عام ١٩٦٢ ، واعيدت طباعته عام ١٩٦٧ مع ادخال العديد من التصحيحات ، كما أعيد طبعه مرة أخرى في طبعة شعبية عام ١٩٧٠ . وفيما يخص هذه الطبعة الجديدة فقد كنت قادراً على ادخال عدد من التغييرات الطفيفة حيثما وجدت أخطاء في الوقائع أو أخطاء مطبعية ، ولكنني لم أحاول أن أغير النص تغييراً كبيراً . الا انني استطعت أن أضيف ملحقا على البيبليوغرافيا ، لا أحاول فيه متابعة القصة الى ما بعد عام ١٩٦٢ ، بل أقدم مراجع من كتب ومقالات ظهرت باكثريتها منذ ذلك التاريخ ، وتلقي ضوءاً على موضوعات الكتاب .



من وزارة الثقافة مـدرجـديثـا

سلسلة دراسات اجتماعية

**اضواء على الحركة النقابية
في العالم**

ترجمة
خير الدين عبد الصمد

تأليف
لوسيان ريو

سلسلة دراسات فكرية

الدولة والتطور

دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع
في البلدان النامية
بقسميه الأول والثاني

تعريب
ميشيل كيلو

تأليف
رولف هانيش
وراينر تيتسلاف

من وزارة الثقافة كدر كدشأ

سلسلة اساطير من العالم

أسطورة أوديب

ترجمة : زياد العودة

تاليف

مراجعة : صياح الجهم

كوليت استيبه

سلسلة دراسات ونصوص قديمة

السكان عند العرب

حتى عصر ابن خلدون

الدكتور مصطفى العلواني

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة من الفكر الاقتصادي

الطريق إلى النمو الاقتصادي

ترجمة

تأليف

محمد أحمد حنونة

أدولف لوو



التقسيم الجغرافي للعمل

والدول الرأسمالية والنامية

تعريب

تأليف

د. علي محمد تقي

مجموعة من الأساتذة

عبد الحسين القزويني

السوفييت

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة العلوم

في العلم والخيال العلمي

الدكتور طالب عمران



كوارث الطبيعة

ترجمة : شاهر حسن عبيد

عدد من المؤلفين

من وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة دراسات نقدية عالمية

ما الأدب الافريقي ؟!؟

دراسة تحليلية

ترجمة

هدى الكيلاني

تأليف

دافيد كوك

★ * *

طفولة الفن

تفسير علم الجمال الفرويدي

ترجمة

وجيه أسعد

تأليف

ساره كوفمان

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة روايات عالية

صورة سيده

بجزئيه الأول والثاني

ترجمة

هاني الراهب

تأليف

هنري جيمز



المهارة الانسانية

ترجمة

هدى حنا

تأليف

وليم سارويان

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة القصة القصيرة العالمية

قصص صينية

ترجمة

تأليف

ظافر جمال الدين عبد الواحد

لي مي ينغ

★ ★ ★

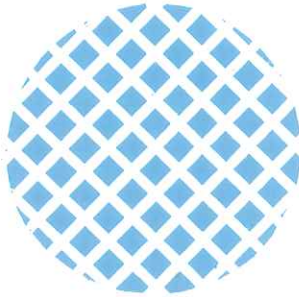
قصص شعبية غجرية

ترجمة وتقديم

د. محمد موفاكو

AL-MARIFA

A CULTURAL MONTHLY REVIEW



الطبع وفرز الألوان في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٠